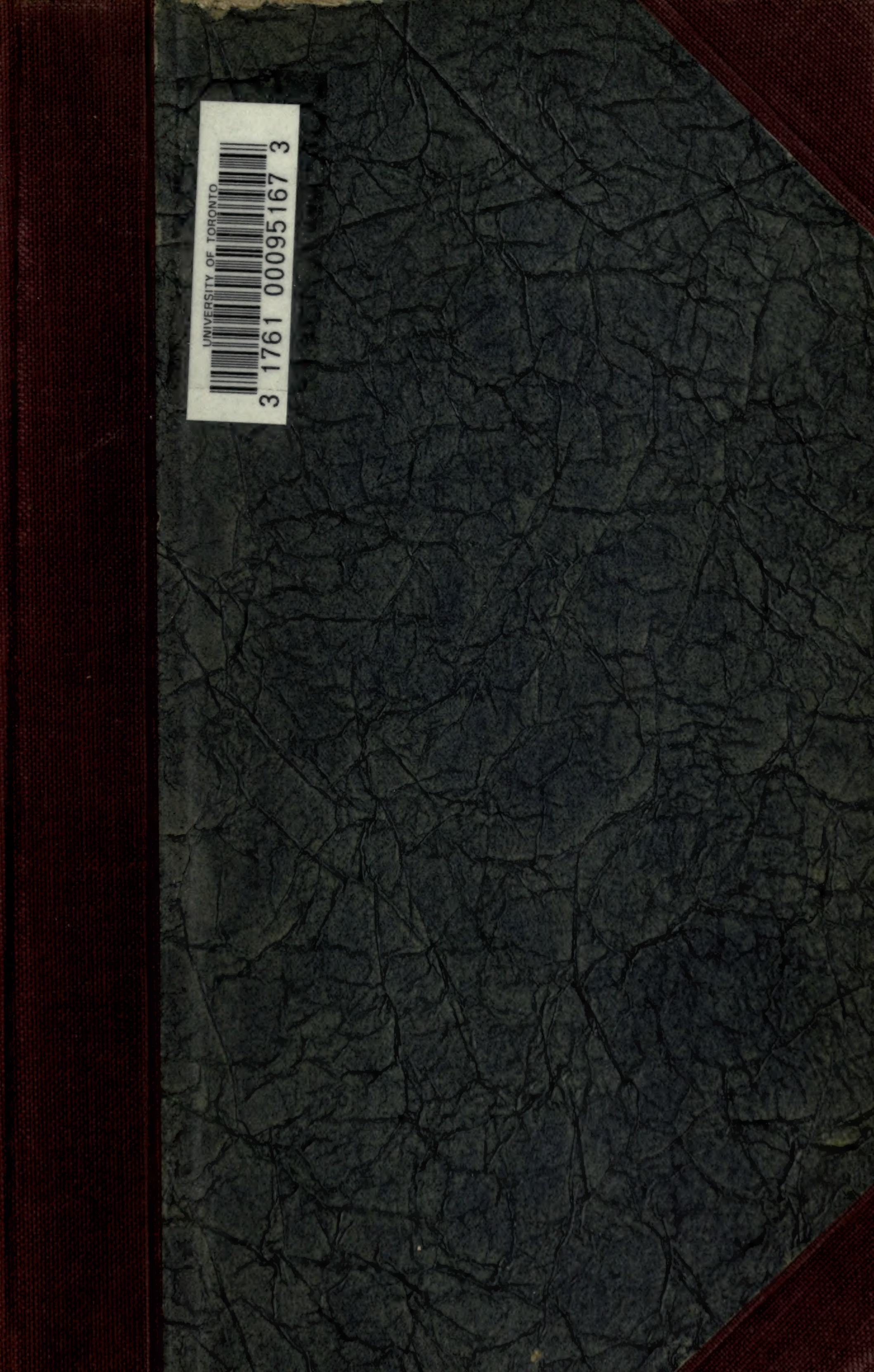

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00095167 3

SECHZIG

UPANISHAD'S DES VEDA.

SECHZIG
UPANISHAD'S DES VEDA

AUS DEM SANSKRIT ÜBERSETZT

UND MIT EINLEITUNGEN UND ANMERKUNGEN VERSEHEN

VON

DR. PAUL DEUSSEN

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT KIEL.

DRITTE AUFLAGE.



LEIPZIG:
F. A. BROCKHAUS.

1921.


LIBRARY
JAN 21 1972
UNIVERSITY OF TORONTO

DEN MANEN

ARTHUR SCHOPENHAUERS.

„Denn wie atmet doch der Oupnek'hat [die persisch-lateinische Über-„setzung der Upanishad's] durchweg den heiligen Geist der Veden! Wie „wird doch der, dem, durch fleifsiges Lesen, das Persisch-Latein dieses „unvergleichlichen Buches geläufig geworden, von jenem Geist im Innersten „ergriffen! Wie ist doch jede Zeile so voll fester, bestimmter und durch-„gängig zusammenstimmender Bedeutung! Und aus jeder Seite treten uns „tiefe, ursprüngliche, erhabene Gedanken entgegen, während ein hoher und „heiliger Ernst über dem Ganzen schwebt. Alles atmet hier Indische Luft „und ursprüngliches, naturverwandtes Dasein. Und o, wie wird hier der „Geist rein gewaschen von allem ihm früh eingeimpften jüdischen Aber-„glauben und aller diesem fröhnenden Philosophie! Es ist die belohnendeste „und erhebendeste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt „möglich ist; sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines „Sterbens sein."

Schopenhauer, Parerga II, § 185 (Werke VI, 427).

VORREDE ZUR ERSTEN AUFLAGE.

Die Upanishad's sind für den Veda, was für die Bibel das Neue Testament ist; und diese Analogie ist nicht eine blofs äufserliche und zufällige, sondern eine solche, welche gar sehr in die Tiefe geht und in einem allgemeinen, auf beiden Gebieten zur Erscheinung kommenden, Entwicklungsgesetze des religiösen Lebens begründet ist.

In der Kindheit der Völker stellt die Religion Gebote und Verbote auf und gibt denselben Nachdruck durch Verheifsung von Lohn und Androhung von Strafe; — sie wendet sich somit an den Egoismus, den sie als den eigentlichen Kern des natürlichen Menschen voraussetzt, und über welchen sie nicht hinausführt.

Eine höhere Stufe des religiösen Bewufstseins wird erreicht mit der Erkenntnis, dafs alle Werke, welche auf Furcht und Hoffnung als Triebfedern beruhen, für die ewige Bestimmung des Menschen wertlos sind, dafs die höchste Aufgabe des Daseins nicht in einer Befriedigung des Egoismus, sondern in einer völligen

Aufhebung desselben besteht, und daſs erst in dieser unsere wahre, göttliche Wesenheit durch die Individualität hindurch wie durch eine Schale zum Durchbruche kommt.

Jener kindliche Standpunkt der Werkgerechtigkeit ist in der Bibel vertreten durch das alttestamentliche Gesetz und entsprechend im Veda durch das, was die indischen Theologen das *Karmakâṇḍam* (den Werkteil) nennen, unter welchem Namen sie die ganze Literatur der Hymnen und Brâhmaṇa's mit Ausnahme der hier und da eingeflochtenen upanishadartigen Partien befassen. Beide, das Alte Testament und das Karmakâṇḍam des Veda, proklamieren ein Gesetz und stellen für die Befolgung desselben Lohn, für die Übertretung Strafe in Aussicht; und wenn die indische Theorie den Vorteil hat, die Vergeltung teilweise ins Jenseits verlegen zu können und dadurch dem Konflikt mit der Erfahrung auszuweichen, welcher der alttestamentlichen, aufs Diesseits beschränkten, Vergeltungslehre so viele Verlegenheiten bereitet, — so ist es hinwiederum der auszeichnende Charakter der biblischen Gesetzesgerechtigkeit, daſs sie weniger als die indische auf Ritualvorschriften hinausläuft und dafür gröſseren Nachdruck auf einen sittlichen, „unsträflichen" Lebenswandel legt. Für die Interessen der menschlichen Gesellschaft ist dieser Vorzug ein sehr groſser; an sich aber und für den moralischen Wert des Handelns begründet es keinen Unterschied, ob der Mensch sich im Dienste imaginärer Götter oder in dem seiner Mitmenschen abmüht: beides ist, solange dabei eigenes Wohlsein als letzter Zweck vorschwebt, ein bloſses Mittel zu diesem egoistischen Zwecke und daher,

wie dieser selbst, moralisch betrachtet wertlos und verwerflich.

Diese Erkenntnis bricht sich Bahn im Neuen Testamente, wenn es die Wertlosigkeit, in den Upanishad's, wenn sie sogar die Verwerflichkeit aller, auch der guten Werke lehren; beide machen das Heil abhängig, nicht von irgendwelchem Tun und Lassen, sondern von einer völligen Umwandlung des ganzen natürlichen Menschen; beide betrachten diese Umwandlung als eine Erlösung aus den Fesseln dieser ganzen, im Egoismus wurzelnden, empirischen Realität.

Aber warum bedürfen wir einer Erlösung aus diesem Dasein? Weil dasselbe das Reich der Sünde ist, antwortet die Bibel; weil es das Reich des Irrtums ist, antwortet der Veda. Jene sieht die Verderbnis im wollenden, dieser im erkennenden Teile des Menschen; jene fordert eine Umwandlung des Willens, dieser eine solche des Erkennens. Auf welcher Seite liegt hier die Wahrheit? — Wäre der Mensch bloſs Wille oder bloſs Erkenntnis, so würden wir uns, dem entsprechend, für die eine oder andere Auffassung zu entscheiden haben. Nun aber der Mensch ein zugleich wollendes und erkennendes Wesen ist, so wird sich jene groſse Wendung, in welcher Bibel und Veda das Heil erblicken, auf beiden Gebieten vollziehen: sie wird erstlich, nach biblischer Anschauung, das im natürlichen Egoismus versteinerte Herz erweichen und zu Taten der Gerechtigkeit, Liebe und Selbstverleugnung fähig machen, — und sie wird zweitens, Hand in Hand damit, in uns die groſse, Kant's Lehre antizipierende, Erkenntnis der Upanishad's aufdämmern

lassen, dafs diese ganze räumliche, folglich vielheitliche, folglich egoistische Weltordnung nur beruht auf einer, uns durch die Beschaffenheit unseres Intellektes eingebornen, Illusion *(mâyâ)*, dafs es in Wahrheit nur ein ewiges, über Raum und Zeit, Vielheit und Werden erhabenes Wesen gibt, welches in allen Gestalten der Natur zur Erscheinung kommt, und welches ich, ganz und ungeteilt, in meinem Innern als mein eigentliches Selbst, als den *Âtman* fühle und finde.

So gewifs, nach Schopenhauer's grofser Lehre, der Wille, und nicht der Intellekt, den Kern des Menschen bildet, so gewifs wird dem Christentum der Vorzug bleiben, dafs seine Forderung einer Wiedergeburt des Willens die eigentlich zentrale und wesentliche ist, — aber so gewifs der Mensch nicht blofs Wille, sondern zugleich auch Intellekt ist, so gewifs wird jene christliche Wiedergeburt des Willens nach der andern Seite hin als eine Wiedergeburt der Erkenntnis sich kundgeben, wie die Upanishad's sie lehren. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst", fordert die Bibel; — aber woher diese Zumutung, da ich doch nur in mir, nicht in dem andern fühle? — „Weil", so fügt hier der Veda erklärend hinzu, „dein Nächster in Wahrheit dein eigenes Selbst, und, was dich von ihm trennt, blofse Täuschung ist." — Wie in diesem Falle, so ist es auf allen Punkten des Systems: das Neue Testament und die Upanishad's, diese beiden höchsten Erzeugnisse des religiösen Bewufstseins der Menschheit, stehen nirgendwo (wenn man nicht an der Aufsenseite klebt) in einem unvereinbaren Widerspruche, sondern dienen in schönster Weise einander zur Erläuterung und Ergänzung.

Ein Beispiel mag zeigen, welchen Wert die Upanishadlehre für die Ausgestaltung unseres christlichen Bewufstseins gewinnen kann.

Das Christentum lehrt seinem Geiste, wenn auch nicht überall seinem Buchstaben nach, dafs der Mensch, als solcher, nur zu sündlichen, d. h. egoistischen Handlungen fähig ist (Römer 7,18), und dafs alles Gute, seinem Wollen wie Vollbringen nach, nur von Gott in uns gewirkt werden kann (Phil. 2,13). So klar diese Lehre, für jeden, der Augen hat zu sehen, nicht sowohl in vereinzelten Aussprüchen, als vielmehr schon in dem ganzen Systeme als solchem präformiert liegt, so schwer ist es doch zu allen Zeiten der Kirche geworden, sich mit ihr zu befreunden; stets wufste sie einen Ausweg zum Synergismus mit seinen Halbheiten zu gewinnen und der Mitwirkung des Menschen irgend eine Hintertüre offen zu lassen, — offenbar, weil sie hinter dem Monergismus, der alles Gute auf Gott zurückführt, als Schreckgespenst die grauenhafte Absurdität der Prädestination stehen sah. Und freilich stellt sich diese als unvermeidliche Konsequenz ein, sobald man jene, so tiefe wie wahre, christliche Erkenntnis des Monergismus verknüpft mit dem aus dem Alten Testamente überkommenen jüdischen Realismus, welcher Gott und Mensch als zwei sich ausschliefsende Wesenheiten einander gegenüberstellt. — In diesen Dunkelheiten kommt uns aus dem Osten, aus Indien, das Licht. Zwar nimmt auch Paulus einen Anlauf, Gott mit dem ἄνθρωπος πνευματικός zu identifizieren (1 Kor. 15,47), zwar sucht auch Kant das wundersame Phänomen des kategorischen Imperativs in uns daraus zu erklären, dafs in ihm der Mensch als Ding an sich dem Menschen als Erscheinung das Gesetz gibt, — aber was bedeuten

diese schüchternen und tastenden Versuche gegenüber der grofsen, auf jeder Seite der Upanishad's durchblickenden Grundanschauung des Vedânta, dafs der Gott, welcher allein alles Gute in uns wirkt, nicht, wie im Alten Testamente, ein uns als ein andrer gegenüberstehendes Wesen, sondern vielmehr — unbeschadet seiner vollen Gegensätzlichkeit zu unserm verderbten empirischen Ich *(jîva)* — unser eigenstes, metaphysisches Ich, unser, bei allen Abirrungen der menschlichen Natur, in ungetrübter Heiligkeit verharrendes, ewiges, seliges, göttliches Selbst, — unser *Âtman* ist!

Dieses und vieles andere können wir aus den Upanishad's lernen, — werden wir aus den Upanishad's lernen, wenn wir anders unser christliches Bewufstsein zum konsequenten, nach allen Seiten vollgenügenden Ausbau bringen wollen.

Bei dieser Bedeutung, welche die Upanishad's des Veda für unser religiöses und philosophisches Erkennen zuversichtlich gewinnen werden, wäre es zum Verwundern, dafs bis jetzt noch keine zuverlässige und dabei lesbare deutsche Gesamtübersetzung dieser wichtigsten Urkunden des indischen Altertums vorhanden ist, stünden nicht der Herstellung einer solchen ganz besondere, zum Teil unübersteigliche Schwierigkeiten entgegen. Eine allen Anforderungen genügende Übersetzung der Upanishad's würde zunächst zur Voraussetzung haben eine kritische Bearbeitung der Upanishadtexte, zu der erst geringe Anläufe gemacht worden sind, und welche, namentlich im Hinblick auf die Atharva-Upanishad's, nicht möglich ist, ehe wir eine zusammenhängende

Geschichte der Upanishadtradition besitzen, welche in durchgreifender Weise nur in Indien selbst sich schaffen lassen wird. Solange es an diesen kritischen Vorarbeiten fehlt, wird jede, auch die berufenste und gewissenhafteste Übersetzung, vielfach auf unsicherem Boden wandeln; sie wird sich oft begnügen müssen, mit den ihr zu Gebote stehenden Hilfsmitteln überhaupt nur einen verständlichen und dem erforderlichen Gedanken Genüge leistenden Text herzustellen, aber sie wird nicht die Bürgschaft übernehmen können, dafs gerade dieser Text der richtige und ursprüngliche ist; sie wird daher keinen höhern Wert beanspruchen können, als etwa die Klassikerausgaben der Humanisten oder die Bibelübersetzung Luther's. Aber gleichwie diese, trotz der einzelnen, ihnen anhaftenden Mängel, mehr gewirkt haben als die späteren kritischen Ausgaben und urkundlicheren Übersetzungen, so geben wir uns der Hoffnung hin, dafs auch schon aus unserer Übersetzung ein in allem Wesentlichen getreues Bild der Upanishad's dem Leser entgegentreten wird. Übrigens gilt das über die Unsicherheit der Tradition Gesagte in vollerem Mafse nur von den Upanishad's des Atharvaveda, viel weniger von denen des Ṛig-, Sâma- und Yajurveda. Hier ist, abgesehen von den Nachlässigkeiten der Handschriften und Herausgeber, welche leicht zu verbessern sind, die Überlieferung im wesentlichen eine gute, und solche Herstellungsversuche, wie sie namentlich Böhtlingk unternommen hat, schiefsen weit über das Ziel hinaus. Die Lektüre seiner Ausgabe der Chândogya-Upanishad gewährt einen ähnlichen Genufs wie die des Bentley'schen Horaz; seine Anmerkungen sind überall interessant und belehrend, aber in den wenigsten Fällen wird man seinen Kon-

jekturen zustimmen können. Weniger hoch steht seine Ausgabe des Bṛihadâraṇyakam; noch weniger läſst sich aus seiner Bearbeitung von Aitareya, Kâṭhaka und Praçna gewinnen.[1] Überall, wo ein Text bereits vor mir übersetzt war, habe ich die neueste oder beste Übersetzung desselben von Böhtlingk, Cowell, M. Müller, Weber u. a. verglichen, in der Regel erst nach Vollendung meiner eigenen Übersetzung, um nicht von vornherein unter fremdem Einflusse zu stehen. Wo ich von meinen Vorgängern abweiche, da geschieht es mit Bewuſstsein und aus Gründen, welche der kundige Leser, auch ohne Hinweis auf dieselben, leicht erkennen wird. Ähnliches gilt von den weitschichtigen Kommentaren, welche unter Çañkaras Namen überliefert sind. Ich habe sie überall, meist erst hinterher, und nachdem ich über die Auffassung des Upanishadtextes im klaren war, — aus einer Art Pflichtgefühl — nachgelesen, kann aber nicht sagen, daſs der aus ihnen zu ziehende Gewinn zu dem Aufwande an Zeit und Mühe irgendwie im Verhältnis steht. Noch weniger ist dies der Fall bei den übrigen indischen Kommentaren des Çañkarânanda, Nârâyaṇa u. a. Sie verbreiten sich über die selbstverständlichsten Dinge, während eigentliche Schwierigkeiten von ihnen oft nicht gesehen oder mit Stillschweigen übergangen werden; nicht selten kommt es auch vor, daſs sie mit einem groſsen Aufwande von Scharfsinn und Künstelei erklären, was nur handgreiflicher Schreibfehler ist. — Künftigen Herausgebern möchten wir empfehlen, ihre

[1] Böhtlingks Besprechung der Stelle Kaush. 1,2 (Berichte der Sächs. Ges. d. W. 42,198 fg.) war mir beim Druck von S. 24 noch unbekannt; ich würde sonst nicht unterlassen haben, dort zu erwähnen, daſs er allein vor mir in der Hauptsache schon das Richtige gesehen hat.

Ausgaben der Upanishad's nicht mit allem diesem Ballast der Kommentare zu beschweren und sich auf eine Auswahl des möglicherweise Brauchbaren zu beschränken.

Eine „vollständige" Sammlung der Upanishad's ist bekanntermafsen nicht möglich und wird nie möglich sein, da dieselben nicht ein abgeschlossenes Corpus von Schriften, sondern eine Schriftgattung bezeichnen, deren Produkte nie zu einem eigentlichen Abschlusse gekommen sind, ja möglicherweise noch in Gegenwart und Zukunft eine Fortsetzung erfahren könnten. Jede Ausgabe oder Übersetzung der Upanishad's wird sich somit auf eine Auswahl beschränken müssen. Die unsrige befafst zunächst die elf Upanishad's der drei älteren Veden, sodann von den Atharva-Upanishad's alle diejenigen, welche mit einer gewissen Regelmäfsigkeit in allen oder den meisten Sammlungen und Verzeichnissen der Upanishad's vorkommen, somit zu einer Art kanonischen Ansehens gelangt zu sein scheinen. Alles in allem bietet unsere Auswahl sechzig Upanishad's und damit wohl alles, was aus diesem Literaturkreise von wesentlicherem Interesse ist; namentlich haben wir Sorge getragen, unserer Sammlung nicht nur alle Upanishad's der Colebrooke'schen Liste, sondern auch alle im Oupnek'hat vorkommenden einzuverleiben.

In den Einleitungen wird zum erstenmal der Versuch gemacht, die literarische Komposition der einzelnen Stücke klarzulegen, einerseits um das volle philosophische Verständnis derselben zu ermöglichen, anderseits um Data für deren Abhängigkeit voneinander

in Bühler's Grundriſs II, 1, B und desselben Mitteilungen in den Miscellanea Linguistica in onore di G. Ascoli p. 31 fg.), jetzt zugleich in der Übersetzung aus dem Sanskritoriginal beigefügt werden konnte.

Kiel, im August 1905.

P. D.

INHALTSVERZEICHNIS.

B. Die Upanishad's des Sâmaveda.

C. Die Upanishad's des schwarzen Yajurveda.

D. Die Upanishad's des weifsen Yajurveda.

E. Die Upanishad's des Atharvaveda.

a. Reine Vedânta-Upanishad's.

b. Yoga-Upanishad's.

c. Sannyâsa-Upanishad's.

d. Çiva-Upanishad's.

e. Vishṇu-Upanishad's.

F. Anhang:

Die noch übrigen Upanishad's des Oupnek'hat.

AUSSPRACHE.

In indischen Wörtern ist

c, ch wie **tsch, tschh**
j, jh wie **dsch, dschh**

zu sprechen; also: *Pradschâpati, Vâtsch* usw.

ç ist ein mittlerer Laut zwischen **s** (stets scharf) und **sh** (= sch).

Die Betonung richtet sich, wie im Lateinischen, nach der Quantität der vorletzten Silbe; ist dieselbe lang, so hat sie den Akzent, ist sie kurz, so liegt er auf der drittletzten Silbe (**e** und **o** sind stets lang).

Nach der von uns befolgten Schreibweise sind alle Wörter auf **a** Maskulina, alle auf **â** Feminina, alle auf **am** Neutra: der *Vedânta*, die *Mîmâṅsâ*, das *Sâṅkhyam* (sc. *darçanam*).

EINLEITUNG.

Der *Veda*, d. h. „das (heilige) Wissen“, umfaſst die Gesamtheit der von den Indern für übermenschlich und inspiriert gehaltenen Schriften und gliedert sich zunächst in vier Abteilungen. Sie sind:

I. *Ṛigveda,* der Veda der Verse *(ṛic)*,

II. *Sâmaveda,* der Veda der Gesänge *(sâman)*,

III. *Yajurveda,* der Veda der Opfersprüche *(yajus)*,

IV. *Atharvaveda,* nach *Atharvan,* einem mythischen Priester der Vorzeit so benannt.

Die Einreihung des gesamten Stoffes in diese vier Abteilungen beruht darauf, daſs zu einem feierlichen Somaopfer vier Hauptpriester gehören:

I. der *Hotar,* welcher die Götter durch Rezitation von Versen *(ṛic)* einladet,

II. der *Udgâtar,* der das Opfer mit seinem Gesange *(sâman)* begleitet,

III. der *Adhvaryu,* der unter Murmeln von Opfersprüchen *(yajus)* die heilige Handlung vollzieht,

IV. der *Brahmán,* der Oberpriester, welcher die ganze Zeremonie leitet, ohne in der Regel selbst in dieselbe einzugreifen.

Das Handbuch des *Hotar* ist der *Ṛigveda,* das des *Udgâtar* der *Sâmaveda,* das des *Adhvaryu* der *Yajurveda.* Hingegen hat der *Brahmán* kein besonderes Handbuch, sondern muſs alle drei genannten Veden kennen. Nur künstlich und in späterer Zeit wurde ihm eine Beziehung zum *Atharvaveda* angedichtet, einer Sammlung aus apokryphen Materialien, welche diesen Charakter in allen Teilen, aus denen sie besteht, deutlich zur Schau trägt.

Jeder der drei erstgenannten Priester bedarf bei seinen Obliegenheiten A. eine *Saṃhitâ* (Sammlung), welche ihm das von ihm zu verwendende Material von Hymnen und Sprüchen an die Hand gibt; B. ein *Brâhmaṇam* (theologische Erklärung), welches ihm die Anweisung über den richtigen Gebrauch dieses Materials beim Opferdienste erteilt, und dessen weitschichtiger Inhalt sich unter drei Rubriken bringen läſst, als a. *Vidhi* (Vorschrift), b. *Arthavâda* (Sacherklärung, exegetischer, mythologischer und polemischer Art) und c. *Vedânta* oder *Upanishad* (theologische und philosophische Betrachtungen über das Wesen der Dinge). Die letzterwähnten Abschnitte heiſsen *Vedânta* (Veda-Ende), weil sie in der Regel am Ende der Brâh-

maṇa's stehen (später als „Endziel des Veda" ausgedeutet), oder *Upanishad* (vertrauliche Sitzung, später „Geheimlehre"), weil sie dem Schüler, wohl gegen Ende der Lehrzeit und unter Ausschlufs des weitern Schülerkreises, mitgeteilt zu werden pflegten. Aufser Saṃhitâ und Brâhmaṇam gehört zu jedem Veda noch C. ein *Sûtram* (Leitfaden), welches dem Inhalt des Brâhmaṇam parallel läuft, sofern es denselben in kurzer, übersichtlicher Form reproduziert und zu einem systematischen Ganzen vervollständigt. Hiernach gliedert sich die gesamte vedische Literatur in zwölf Abteilungen:

I. *Ṛigveda*	A. *Saṃhitâ*	
II. *Sâmaveda*		a. *Vidhi*
	B. *Brâhmaṇam*	b. *Arthavâda*
III. *Yajurveda*		c. *Vedânta (Upanishad).*
IV. *Atharvaveda*	C. *Sûtram*	

Jede dieser zwölf Abteilungen ist nun aber nicht in einfacher, sondern in mehrfacher, zum Teil vielfacher Form vorhanden. Jeder der vier Veden wurde nämlich in verschiedenen *Çâkhâ*'s, „Zweigen", d. h. Vedaschulen, gelehrt, welche in der Behandlung des gemeinsamen Materials so sehr voneinander abwichen, dafs daraus mit der Zeit verschiedene Werke parallelen Inhalts erwuchsen. Für die Saṃhitâ's ist dieser Unterschied, vermutlich weil ihr Inhalt schon zu sehr fixiert war, nicht sehr erheblich und beschränkt sich in der Regel auf eine Verschiedenheit der Rezension oder Redaktion; um so mehr aber für die Brâhmaṇa's und Sûtra's, derart, dafs jeder der vier Veden in verschiedenen Çâkhâ's nebeneinander bestand, deren jede ihr eigenes Brâhmaṇam und später, unter mehrfacher Verschiebung der Namen und Verhältnisse, ihr eigenes Sûtram hervorbrachte. Von den Sûtra's können wir hier des weitern absehen; dieselben stammen, wie schon die Sprache zeigt, der Hauptsache nach aus späterer, nachbuddhistischer Zeit und sind vermutlich aufzufassen als ein Versuch, sich dem massenhaften Materiale des vedischen Opferwesens gegenüber aufs neue zu orientieren, nachdem man ihm durch das Aufblühen des Buddhismus und seiner opferfeindlichen Tendenzen längere Zeit, wohl mehrere Jahrhunderte hindurch, entfremdet worden war. Wie dem auch sei, jedenfalls gehören die Sûtra's nicht mehr zum vedischen Kanon im engern Sinne, welcher nur *Mantra* (Hymnen und Opfersprüche) und *Brâhmaṇam* (theologische Erklärung) umfafst und mit den Schlufskapiteln der Brâhmaṇa's, wie schon deren Name *Vedânta* (Veda-Ende) besagt, seinen Abschlufs findet. Nur bis auf sie einschliefslich erstreckt sich die Inspiration des Veda, während die Sûtra's nicht mehr für inspiriert gelten und nicht mehr das Ansehen der *Çruti* (Offenbarung), sondern nur das der *Smṛiti* (Tradition) geniefsen.

Jede Çâkhâ hatte sonach ihr eigenes Brâhmaṇam, das in Vidhi und Arthavâda das rituelle Textbuch, im Vedânta, d. h. der Upanishad, das dogmatische Textbuch der Schule enthielt. Die Upanishad's sind also ursprünglich nichts andres als die dogmatischen Textbücher der einzelnen Vedaschulen, woraus sich namentlich erklärt, dafs sie alle (soweit sie der ältern Zeit angehören) denselben Inhalt, die Lehre vom Âtman oder Brahman, bald kürzer, bald länger, in mehr oder weniger voneinander abweichender Weise behandeln. Demgemäfs müfste es ebenso-

viele Upanishad's geben, wie es Vedaschulen gab, und wenn wirklich, wie die Muktikâ-Upanishad (Ind. Stud. III, 324) behauptet, 21 Schulen des Ṛigveda, 1000 des Sâmaveda, 109 des Yajurveda und 50 des Atharvaveda bestanden hätten, so müſste es auch, wie sie daraus folgert, 21 + 1000 + 109 + 50 = 1180 Upanishad's gegeben haben. In Wirklichkeit stellt sich die Sache jedoch viel einfacher, sofern die Anzahl der Çâkhâ's, die wir wirklich kennen, sich für jeden Veda auf einige wenige beschränkt.

Jede dieser Çâkhâ's hatte also ihr eigenes Brâhmaṇam und im Anschlusse daran ihre Upanishad. Doch ist dieser Anschluſs in der Regel kein unmittelbarer, sondern pflegt vermittelt zu sein durch ein *Âraṇyakam*, d. h. einen „zum Studium im Walde bestimmten“ Anhang des Brâhmaṇam, welcher gewöhnlich die Upanishad in sich eingebettet enthält und nach Ton und Inhalt den Übergang von den Brâhmaṇa's zu den Upanishad's bildet. Das Verhältnis zwischen *Brâhmaṇam* und *Âraṇyakam* (nebst in ihm enthaltener *Upanishad*) scheint seinen Grund zu haben in der brahmanischen Lebensordnung, nach welcher jeder Ârya, nachdem er seine Lehrzeit als *Brahmacârin* (Brahmanschüler) absolviert hatte, in der nächsten Periode seines Lebens, im Mannesalter, als *Gṛihastha* (Hausvater) den Opferkultus zu betreiben oder auf seine Kosten betreiben zu lassen hatte, dann aber, mit herannahendem Greisenalter, nach der Vorschrift des Gesetzes Haus und Familie verlassen und in die Waldeinsamkeit ziehen sollte, um als *Vânaprastha* (Waldeinsiedler) der Askese und Meditation zu leben, wobei an Stelle der in dieser Lage meist nicht mehr ausführbaren wirklichen Opfer ein geistiges Schauen derselben nach ihrer tiefern, mystischen Bedeutung trat. Was für den *Gṛihastha* das *Brâhmaṇam*, das war für den *Vânaprastha* das *Âraṇyakam*, welches dann in der in ihm enthaltenen *Upanishad* die schon in der Schülerzeit studierten, d. h. dem Gedächtnisse eingeprägten (denn von schriftlicher Aufzeichnung war wohl noch keine Rede), jetzt aber, bei herannahendem Alter und Tode, erst völlig verständlichen letzten Aufschlüsse über das Wesen der Welt und des eigenen Selbstes darbot.

Indessen ist diese ursprüngliche Bestimmung der Upanishad, ein Bestandteil des (anfangs nur von Mund zu Mund überlieferten, dann aber auch schriftlich fixierten) Textbuches einer Vedaschule zu sein, nur für die ältesten Upanishad's gültig und in den spätern Erzeugnissen dieses Namens zurückgedrängt oder ganz verlassen worden. In dem Maſse wie mit der Zeit die Zusammenhänge der Vedaschulen sich verwischten und zerfielen, während hingegen neue Interessen (wie die *Yoga*-Praxis, das Leben als *Sannyâsin*, das Sektenwesen) in den Vordergrund traten, wurde auch die überkommene und in geheiligtem Ansehen stehende Upanishadform im Dienste derselben verwendet. Während daher die ältern Upanishad's, nämlich die Aitareya- und Kaushîtaki-Up. des Ṛigveda, die Chândogya- und Kena-Up. des Sâmaveda, die Taittirîya- und Kâṭhaka-Up. des schwarzen, die Bṛihadâraṇyaka- nebst Îçâ- und möglicherweise noch die Jâbâla-Up. des weiſsen Yajurveda, wirkliche Vedaschulen als ihre Grundlage hatten, so treffen wir bereits im schwarzen Yajurveda eine Upanishad, die Çvetâçvatara-Up. an, deren Schule im übrigen gänzlich

verschollen ist, und eine andere, die Maitrâyaṇîya-Up., welche sich ohne ersichtliche Berechtigung in Beziehung zu einer altberühmten Vedaschule setzt. Noch viel weniger können als Textbücher bestehender Vedaschulen die meisten Upanishad's des Atharvaveda gelten, in welchem, seinem Charakter entsprechend, allerlei apokryphe Produkte Aufnahme fanden. Die wichtigsten und am treuesten die alte Vedântalehre vertretenden Atharva-Upanishad's sind Muṇḍaka-, Praçna- und etwa noch Mâṇḍûkya-Upanishad; an diese schliefst sich eine grofse Menge anderer, meist kleiner Upanishad's, deren Anzahl und Namen noch nicht völlig festgestellt sind. Ein grofser Teil derselben ist der mystischen Betrachtung des Lautes *Om* und der damit zusammenhängenden Übung des *Yoga* gewidmet, wovon später. Andere bezwecken die Verherrlichung des Lebens als religiöser Bettler *(Sannyâsin, Parivrâjaka, Bhikshu)*, und wieder andere sind die symbolischen Bücher çivaitischer und vishṇuitischer Sekten, welche den ursprünglichen Upanishadgedanken in ihrer Weise sich aneignen und gestalten.

Mit der Zeit fing man an, Sammlungen der Upanishad's zu veranstalten, welche teils nach verschiedenen Grundsätzen, teils, wie es scheint, ohne alle erkennbaren Grundsätze angelegt wurden. So enthält der unter Daraschakoh aus dem Sanskrit ins Persische und aus diesem durch Anquetil Duperron ins Lateinische übersetzte „*Oupnekhat*“ fünfzig Upanishad's, wobei die drei längsten (Chând. Bṛih. Maitr.) voranstehen, die übrigen in bunter Unordnung folgen. — Die Muktikâ-Upanishad empfiehlt (v. 26) denen, die nach Erlösung trachten, vor allen die Mâṇḍûkya-Upanishad, demnächst „die zehn“ [ersten], hierauf „die zweiunddreifsig“, und endlich als vollkommenstes Mittel der Erkenntnis „die hundertundacht Upanishad's“, deren letzte sie selbst ist, und welche sie sodann aufzählt. Diese 108 Upanishad's sind in Cannapurî (Madras) 1883 gedruckt worden, jedoch in Teluguschrift, daher sie selbst in Indien über den Süden hinaus fast ganz unbekannt geblieben sind, während eine Sammlung der zehn ersten unter ihnen (in dieser Folge: *Îçâ, Kena, Kaṭha, Praçna, Muṇḍaka, Mâṇḍûkya, Taittirîya, Aitareya, Chândogya, Bṛihadâraṇyaka*) in aller Händen ist. — Allgemeinere Verbreitung fand auch eine mit Muṇḍaka beginnende Sammlung von zweiundfünfzig Upanishad's, deren Verzeichnis Colebrooke zuerst bekannt gab, mit welchem die Sammlung, auf die sich der Kommentar des Nârâyaṇa fortlaufend bezieht, auffälligerweise zum Teil in den Nummern zusammentrifft und zum Teil nicht, — ein Verhältnis, welches noch zu untersuchen sein wird.

Wir schliefsen uns in der Anordnung der Upanishad's der bei uns konventionell gewordenen Reihenfolge der vier Veden an, wodurch wir den Vorteil haben (ohne übrigens über die historische Abfolge irgend etwas zu bestimmen), die im allgemeinen ältesten und wichtigsten Texte voranstellen zu können.

DIE

UPANISHAD'S DES ṚIGVEDA:

AITAREYA-UPANISHAD,
KAUSHÎTAKI-UPANISHAD.

Die Aitareya-Upanishad des Ṛigveda.

EINLEITUNG.

Die Aitareya-Upanishad gehört der Schule der Aitareyin's an, die das *Aitareya-brâhmaṇam* und *Aitareya-âraṇyakam* besitzen, in welchem letztern die *Aitareya-Upanishad* enthalten ist. Über den Ursprung dieser Schule teilt Sâyaṇa im Eingange seines Kommentars zum Ait. Br. folgende Legende mit.

„Es war einmal ein großer Ṛishi, der hatte viele Gattinnen. Unter ihnen war eine mit Namen *Itarâ;* diese Itarâ hatte als Sohn einen Knaben, der hieß *Mahidâsa.* Und so heißt es im Araṇya-Teile: «darum fürwahr [sprach] solches wissend *Mahidâsa Aitareya* (d. h. Sohn der Itarâ)» (Ait. Âr. 2,1,8,2). Nun hatte aber der Vater desselben zu seinen Söhnen von den andern Frauen größere Liebe als zu Mahidâsa, so daß er einstmals bei einer Opferversammlung dem Mahidâsa Verachtung bewies, indem er nur die andern Söhne auf seinen Schoß nahm. Worauf dessen Mutter Itarâ, als sie Mahidâsa mit betrübtem Angesicht sah, ihrer Familiengottheit, der Erde, gedachte. Da geschah es, daß die Gottheit Erde in göttlicher Gestalt vor der Opferversammlung erschien, dem Mahidâsa einen himmlischen Thronsessel schenkte, ihn darauf setzte und, indem sie seine Überlegenheit an Weisheit über alle die andern Knaben verkündigte, ihm als Gabe das geistige Schauen des vorliegenden Brâhmaṇam verlieh. Durch ihre Gnade wurde durch den Geist des Mahidâsa das aus vierzig Lektionen bestehende Brâhmaṇam, welches anfängt: *Agnir vai devânâm avama* und aufhört mit *stṛiṇute stṛiṇute* (Ait. Br. 1,1,1 und 8,28,20), offenbart. Und ebenso wurde ihm weiter das mit *atha mahâvratam* anfangende und mit *âcâryâ' âcâryâḥ* endigende (Ait. Âr. 1,1,1,1 und 3,2,6,9), für das Gelübde des Waldlebens bestimmte Brâhmaṇam offenbart.“

Aus dieser Erzählung ergibt sich zweierlei: 1) dafs Aitareya-brâhmaṇam und Aitareya-âraṇyakam als zwei Teile eines zusammengehörigen Ganzen betrachtet wurden, 2) dafs dieses durch göttliche Inspiration offenbarte Ganze sich nur bis auf Ait. Âr. 3,2,6,9 erstreckte, mithin Ait. Âr. 4 und 5 nicht umfafste. — In der Tat enthält Ait. Âr. 4 nur eine Liste der Mahânâmnî-Verse und gilt für ein Werk des Âçvalâyana (Verfassers eines Sûtram zum Ṛigveda), während Ait. Âr. 5 dem Çaunaka, dem Lehrer des Âçvalâyana zugeschrieben wird und wiederum das Thema von Ait. Âr. 1 im Sûtrastile aufnimmt. Beide Bücher, Ait. Âr. 4 und 5, gelten nicht für inspiriert und sind vielleicht nur zufällig dem Âraṇyakam angeschlossen worden statt den Sûtra's, zu denen sie gehören. Eine kurze Inhaltsangabe von Aitareya-brâhmaṇam und Aitareya-âraṇyakam mag als Probe von Inhalt und Zusammenhang beider Arten von Schriften hier folgen. Ersteres zerfällt in 40 *Adhyâya*'s (die 40 Absätze unserer Übersicht), deren je 5 in eine *Pañcikâ* (Fünfheit) vereinigt sind, letzteres in 18 *Adhyâya*'s, welche sich auf die 5 *Âraṇyaka*'s in ungleicher Weise verteilen.

Aitareya brâhmaṇam.

Khaṇḍa: Erste Pañcikâ.

1—6. *Dîkshâ*, Einweihung vor dem Somaopfer (Agnishṭoma, erster Tag).

7—11. *Prâyaṇîya*, Eingangsspende des Somaopfers.

12—17. *Somakraya* und *Âtithyam*, Kauf und gastliche Aufnahme des Soma.

18—26. *Pravargya, Upasad, Tânunaptram,* Milchkochen in den Mahâvîra-Kesseln, Vorspenden mit Abstinenzen, Treueschwur (Agnishṭoma, zweiter und dritter Tag).

27—30. *Agnipraṇayanam, Havirdhânapravartanam, Agnîshomapraṇayanam,* Überführung des Feuers, Herbeiholen des Karren mit Soma, Einsetzung von Agni und Soma in ihre Stellen.

Zweite Pañcikâ.

1—10. *Paçukarman*, das der Somakelterung voraufgehende Tieropfer (ein Ziegenbock wird durch Erdrosselung getötet).

11—18. Behandlung der *Vapâ*, Netzhaut des Opfertieres (Agnishṭoma, vierter Tag). — *Prâtaranuvâka*, Frühgebet am Tage der Somapressung.

19—24. *Aponaptrîyam*, Weihung der Wasserkrüge. — Pressung des Soma und Darbringung der *Upâñçu-* und *Antaryâma*-Spende.

25—32. *Dvidevatya*, Zweigötterspenden; *Ṛituyâja*, Spenden an die Jahreszeiten; *Tûshṇîṃçaṅsa*, das stille Gebet.

33—41. *Âjya-çastram*, Rezitation der Âjya-Litanei bei der Frühspende.

Dritte Pañcikâ.

1—11. Das *Pra-uga-çastram*, rezitiert bei der Frühspende. Der *Vashaṭkâra* und die *Nivid*'s.

12—24. *Marutvatîyam* und *Nishkevalyam*, rezitiert bei der Mittagsspende.

25—38. *Vaiçvadevam* und *Âgnimârutam*, rezitiert bei der Abendspende (Agnishṭoma, fünfter Tag).
39—44. Der bisher beschriebene Agnishṭoma (wenn vollständig, auch *Catuḥshṭoma*, *Jyotiḥshṭoma* genannt) mit 12 *Çastra*'s ist das Modell *(prakṛiti)* des eintägigen Somaopfers. Andre Formen desselben sind: der *Ukthya* mit 15, der *Shoḍaçin* mit 16, der *Vâjapeya* mit 17, der *Atirâtra* mit 29, der *Aptoryâma* mit 33 Çastra's.
45—50. Allgemeines über Opfer, Priester und Metra. — Der *Ukthya*.

Vierte Pañcikâ.

1—6. Der *Shoḍaçin* und der *Atirâtra*.
7—14. Das *âçvinaṃ çastram*, ein längeres Morgengebet *(prâtaranuvâka)* nach dem übernächtigen Somaopfer *(atirâtra)*. — Der *Caturviṅça*, d. h. der auf den *Atirâtra* folgende Anfangstag der, *Gavâm ayanam* genannten, 360-tägigen Somafeier. Über die beiden Sâman's *Bṛihat* und *Rathantaram* und ihre abwechselnde Verwendung beim Gavâm ayanam. — Das *Mahâvratam*, d. h. der vorletzte, dem Schlufs-Atirâtra vorhergehende Tag des Gavâm ayanam.
15—22. Die *Shaḍaha*'s, Abteilungen zu 6 Tagen während des Gavâm ayanam. Der *Vishuvant* oder Mitteltag des Gavâm ayanam und die ihn umgebenden Tage *(Abhijit*, *Svarasâman*'s, *Viçvajit)*.
23—28. Der Dvâdaçâha, das zwölftägige Somaopfer. Ursprung, Allgemeines, Eingangsriten desselben.
29—32. Erster und zweiter Tag des *Dvâdaçâha*.

Fünfte Pañcikâ.

1—5. Çastra's für den dritten und vierten Tag des *Dvâdaçâha*.
6—15. „ „ „ fünften und sechsten „ „ „
16—19. „ „ „ siebenten und achten „ „ „
20—25. „ „ „ neunten und zehnten „ „ „
26—34. Das Agnihotram, das tägliche Morgen- und Abendopfer. Obliegenheiten des *Brahmán*.

Sechste Pañcikâ.

1—3. Obliegenheiten der Priester *Grâvastut* und *Subrahmaṇya*.
4—8. Obliegenheiten der untergeordneten *Hotar*-Priester.
9—16. Fortsetzung und Einzelheiten.
17—26. Besonderheiten im Gebrauche gewisser Hymnen.
27—36. Fortsetzung und Begründung durch Mythen.

Siebente Pañcikâ.

1. Verteilung der Stücke des Opfertieres unter die Priester.
2—12. Sühnungen für Fehler beim Agnihotram.
13—18. Geschichte des *Çunaḥçepa*. Entstehung und Gebrauch seiner Hymnen.
19—26. *Râjasûya*, die Königsweihe. Einleitung.
27—34. Fortsetzung. Substitute des Soma, wenn der König trinkt.

Achte Pañcikâ.

1—4. Fortsetzung. Çastra's und Stotra's bei der Königsweihe.

5—11. *Punarabhisheka,* Wiedersalbung des Königs.

12—14. *Mahâbhisheka,* die grofse Salbung des Königs.

15—23. Fortsetzung. Wert der Zeremonie. Belohnungen für dieselbe an die Priester und schreckliche Folgen, wenn sie vorenthalten werden.

24—28. Vom *Purohita,* Hauspriester. — *Brahmaṇaḥ parimaraḥ,* das Sterben (der Feinde) um die (vom König gesprochene) Zauberformel herum.

Aitareya-âraṇyakam.

Erstes Âraṇyakam.

1. Welche Hymnen vom Hotar als *Âjya-* und *Pra-uga-çastram* bei der Frühspende des Mahâvratam (vorletzten Tages des Gavâm ayanam) zu rezitieren sind.
2. Das *Marutvatîyam* und *Nishkevalyam* bei der Mittagsspende des Mahâvratam.
3. Fortsetzung über das Nishkevalya-çastram.
4. Das Nishkevalyam als Vogel, dessen Glieder aus Hymnen bestehen.
5. Fortsetzung. — Das *Vaiçvadevatam* und *Âgnimârutam* bei der Abendspende des Mahâvrata-Tages.

Zweites Âraṇyakam.

1. Allegorische Deutung des Uktham (des beim Mahâvrata gebrauchten, aus 80 Versen bestehenden *Nishkevalya-çastram*) als *Prâṇa* (Leben). Das Uktham ist Erde, Luftraum, Himmel, ist am Menschen Mund, Nase, Stirn (mit *Vâc, Prâṇa, Cakshus*). — Brahman geht als Prâṇa in den Menschen ein und gelangt zum Haupte, wo als seine Herrlichkeiten *(çriyaḥ)* Auge, Ohr, Manas, Rede, Prâṇa (Odem) weilen. Diese streiten darum, wer von ihnen Uktham ist, und der Prâṇa bewährt sich als Uktham. Seine Seiten *prâṇa* und *apâna* sind Tag und Nacht, während den übrigen Organen Sonne, Weltgegenden, Mond und Feuer entsprechen. „Dieser *Purusha*" (d. h. der kosmische Prâṇa) entfaltet seine Rede zu Erde und Feuer, seinen Odem zu Luftraum und Wind, sein Auge zu Himmel und Sonne, sein Ohr zu Weltgegenden und Mond, sein Manas zu Wasser und Varuṇa; aus Wasser aber ist alles geworden. Auge, Ohr, Manas, Rede, Odem sind der Berg des Brahman, d. h. des Prâṇa.
2. „Alle Verse, alle Veden, alle Laute sind nur ein Wort, nämlich *Prâṇa*" (Ait. Âr. 2,2,2,11); dies wird durch Ausdeutung der Namen der Ṛishi's, der Hymnen und ihrer Teile entwickelt. — Viçvâmitra bietet dem Indra die Hymnen des Mahâvrata-Tages als Speise und empfängt dafür als Geschenk die Erkenntnis, dafs Indra der Prâṇa, der Prâṇa alles und zugleich des Verehrers eigenes Selbst ist.

3. Weitere Betrachtungen über das mit dem eigenen Selbst identische, den Prâṇa symbolisch vertretende fünffache Uktham. Dasselbe ist die fünf Elemente, ist Nahrung und Nahrungsverzehrer, ist stufenweise in der Schöpfung entwickelt, ist das Opfer und zuhöchst das *Nishkevalya-çastram* des Mahâvrata-Tages, über dessen Vollendung in 1000 Bṛihatî-Versen und Identität mit Indra das Folgende sich ergeht.
4. Der *Âtman* schuf zu Anfang die Welten und, aus einem aus den Wassern gezogenen *Purusha,* die acht Welthüter, welche sodann in den Menschen eingehen und in ihm Nahrung erlangen. Hierauf fährt der Âtman selbst durch eine Naht des Schädels in den Menschen hinein.
5. Der Mensch erfährt eine dreifache Geburt. Die erste, indem er einen Sohn zeugt, die zweite, indem er denselben grofszieht, die dritte, indem er nach dem Tode aufs neue geboren wird.
6. Was ist das Wesen des Âtman? — Es ist die allen psychischen Funktionen, allen Göttern, Elementen, Geschöpfen zu Grunde liegende Intelligenz *(prajñânam);* sie ist das Brahman, und mittels ihrer wird man unsterblich im Himmel.
7. Segenswunsch des Schülers, in welchem er bittet, dafs der Âtman ihm offenbar sein, und dafs er das Gelernte nicht vergessen möge.

Drittes Âraṇyakam.

1. Die *Upanishad,* d. h. der geheime, allegorische Sinn des *Saṃhitâpâṭha, Padapâṭha* und *Kramapâṭha* (dreier Arten, den Veda zu rezitieren wird mit Berücksichtigung der Meinungen verschiedener Lehrer und unter mannigfacher Bezugnahme auf Himmel und Erde, Manas, Rede, Odem usw. entwickelt.
2. Über den geheimen Sinn der Vokale, Halbvokale, Konsonanten, unter mancherlei Bezugnahme auf kosmische und psychische Verhältnisse und mit einer Digression über Vorboten nahen Todes. Warnung, diese Geheimsinne der Buchstaben und ihrer Verbindungen nicht an Unwürdige mitzuteilen.

Viertes Âraṇyakam.

Enthält nur ein Verzeichnis der beim Ritual zur Verwendung kommenden *Mahânâmnî*-Verse und gilt für ein Werk des Sûtra-Verfassers Âçvalâyana.

Fünftes Âraṇyakam.

In drei Adhyâya's; bezieht sich wieder auf den Mahâvrata-Tag des Gavâm ayanam und behandelt das dabei zur Verwendung kommende, in Form eines Vogels zergliederte *Nishkevalya-çastram.* Wie vorher (Ait. Âr. 1,4) in Brâhmaṇastil, so wird jetzt diese Materie in Sûtrastil behandelt. Als Verfasser dieses Âraṇyakam gilt Çaunaka, der Lehrer des Âçvalâyana.

* * *

Sehen wir von Âraṇyakam 4 und 5 ab, welche zur Sûtra-Literatur gehören, so haben wir in Aitareya-brâhmaṇam und Aitareya-âraṇyakam ein Ganzes vor uns, welches den Hotar-Priestern aus der Schule der Aitareyin's (im Verein mit der Ṛigvedasaṃhitâ, die überall, und zwar im wesentlichen in der Form wie sie noch heute vorliegt, vorausgesetzt wird) zu einer Zeit, wo es noch keine Sûtra's gab und zu geben brauchte, da das Opferwesen noch in lebendigster Blüte stand, das Nötige darbot, um sowohl für die Pflichten des dem *Gṛihastha* obliegenden Opfers als auch für die dem Waldleben der *Vânaprastha*'s vorgeschriebene Meditation den erforderlichen Anhalt zu geben, ja auch dem von aller Pflicht entbundenen und sich nur noch als den Âtman wissenden *Sannyâsin* einen, wenn auch kurzen, Aufschlufs über sein Verhältnis zur Welt zu gewähren. Den Bedürfnissen des Gṛihastha entspricht das *Brâhmaṇam*, denen des Vânaprastha das *Âraṇyakam*, denen des Sannyâsin die in letzterm enthaltene *Upanishad.* Merkwürdig ist nur, dafs alle diese heterogenen Elemente schon dem Gedächtnisse des Brahmaçârin einverleibt wurden, um dann, im Verlaufe des ganzen Lebens, eines nach dem andern zur Verwendung zu kommen. Über den prinzipiellen Widerspruch zwischen dem Geiste der Brâhmaṇa's und Upanishad's wird man sich dabei in ähnlicher Weise hinweggeholfen haben wie bei uns über die Differenzen des Alten und Neuen Testaments.

Das **Aitareya-brâhmaṇam** beschränkt sich, der Hauptsache nach, auf die Funktionen des Hotar, dem es namentlich oblag, für jeden Akt der Opferhandlung aus seiner Saṃhitâ das entsprechende, von ihm zu rezitierende *Çastram* (Preislied) zusammenzustellen. Aber auch hierin ist das Werk keineswegs vollständig. Während das jüngere Schwesterwerk, das Kaushîtaki-brâhmaṇam, in systematischer Folge das tägliche Morgen- und Abendopfer *(agnihotram)*, das am Neu- und Vollmond zu bringende Opfer *(darça-pûrṇamâsau)* nebst seinen Añga's, die Viermonatsopfer *(câturmâsyâni)* und sodann das Somaopfer durchgeht, so beschränkt sich das Aitareya-brâhmaṇam wesentlich auf das Somaopfer, indem es zuerst das Somaopfer mit eintägiger Kelterung (den *Agnishṭoma* und seine Variationen, Adhy. 1—16), sodann das 360 Tage dauernde *Gavâm ayanam* (Adhy. 17—18), endlich den zwölftägigen *Dvâdaçâha* (Adhy. 19—24) bespricht. Der folgende Teil (Adhy. 25—32), welcher vom *Agnihotram* und anderm handelt, hat schon den Charakter eines Nachtrages, und in einem solchen werden sodann auch (Adhy. 33—40) die Zeremonien bei der Weihe des Königs und die Stellung seines *Purohita* oder Hauspriesters besprochen.

Das **Aitareya-âraṇyakam,** wenn wir von den beiden letzten, sûtra-artigen Kapiteln (4 und 5) absehen, zerfällt in vier deutlich unterschiedene Teile: 1) Âraṇyakam 1 behandelt in rein ritueller Weise die verschiedenen Çastra's bei der Morgen-, Mittag- und Abendspende des Mahâvrata-Tages des Gavâm ayanam, somit ein verwandtes Thema wie Ait. Br. 3,1—38. 4,14, nur weiter ausgesponnen und mit allegorischen Deutungen versehen, die doch auch im Brâhmaṇam nicht zu fehlen pflegen. Als Grund für die Aufnahme dieses Abschnittes in das Âraṇyakam wird angegeben, dafs ohne ihn das Folgende nicht völlig verständlich sein würde. Aber mit dem-

selben Rechte müfste noch vieles andre aufgenommen werden, wie z. B. zum Verständnisse von Âr. 2, 2 die ganze Saṃhitâ. Hierzu kommt, dafs das erste Âraṇyakam allem Anscheine nach nicht für die blofse Meditation, sondern für den praktischen Gebrauch bestimmt ist. Es gehört somit seinem ganzen Charakter nach weit mehr als erweiternder Nachtrag zu dem vorhergehenden Brâhmaṇam als zu dem nachfolgenden Âraṇyakam und ist vielleicht aus vorwiegend äufserlichen Gründen zu dem letztern geschlagen worden. 2) Âraṇyakam 2, 1—3 ist ein wirkliches Âraṇyakam, bestimmt, den im Walde nicht mehr ausführbaren Kultus durch die Meditation über denselben zu ersetzen. Diese Meditation knüpft an an das *Nishkevalyam* des Mahâvrata-Tages als an die höchste Leistung (Ait. Âr. 2,3,4,1) des Opfers (ähnlich wie Bṛih. Up. 1,1 von dem *Açvamedha* als höchstem Opfer ausgegangen wird), bezieht sich aber in weiterm Sinne auf das *Uktham*, den Hymnus als das grofse Instrument des Hotar im allgemeinen, indem das Uktham als der im Menschen wie im Weltall verwirklichte Prâṇa oder auch als der Purusha (beide sind nicht wesentlich verschieden) gedeutet wird. Da Prâṇa wie Purusha exoterische Symbole des Brahman oder Âtman sind, so ist der Inhalt dem der Upanishad's schon nahe verwandt, und M. Müller hat wohlgetan, ihn in seine Übersetzung der Upanishad's aufzunehmen. Indes ist der Upanishad-Gedanke hier noch so wenig abgeklärt, so sehr mit Ungehörigem untermischt, dafs wir es vorziehen, dem Beispiele des Çaṅkara zu folgen und Ait. Âr. 2, 1—3 von der Aufnahme in die Upanishad auszuschliefsen, um so mehr, als die wertvolleren Gedanken in der Kaushîtaki-Upanishad, zum Teil wörtlich, wiederkehren. 3) Âraṇyakam 2, 4—6, abschliefsend mit dem kurzen Segensspruche, 2, 7, enthält die eigentliche Upanishad der Aitareyin's, von der sogleich die Rede sein wird. 4) Âraṇyakam 3 behandelt den geheimen Sinn *(upanishad)* der Buchstaben und Buchstabenverbindungen, welcher, wie auch anderweit mit geheimzuhaltenden Mitteilungen an den Schüler geschieht (z. B. Bṛih. Up. 6,4), der Upanishad angeschlossen wird, übrigens aber dem Inhalte nach so heterogen ist, dafs wir hier von ihm absehen können.

Die **Upanishad der Aitareyin's** im engern Sinne (in drei Adhyâya's, Ait. Âr. 2, 4—6) ist eine der kürzesten, und es scheint, dafs diese Schule mehr Wohlgefallen an den Geheimnissen ihrer *Uktha*'s (von denen freilich eine herrliche Sammlung in ihren Händen war) als an den Betrachtungen über den Weltgeist gefunden habe. Der Inhalt der drei Adhyâya's ist kurz folgender:

I. Welt und Mensch als Schöpfung des Âtman. Zu Anfang war nur der Âtman allein vorhanden. Er beschlofs, Welten zu schaffen und schuf als solche die vier Gebiete: *ambhaḥ*, „die Flut" des Himmelsozeans jenseits des Himmels; *marîcîr*, „die Lichtatome" des Luftraums; *maram*, die Erde als „das Tote", und *âpas*, die unterhalb der Erde dem Ganzen als Grundlage dienenden „Urwasser". — Weiter schafft dann der Âtman acht „Welthüter", indem er aus den Urwassern den *Purusha* (Urmenschen) hervorzieht und aus Mund, Nase, Augen, Ohren, Haut, Herz, Nabel und Zeugungsglied desselben zunächst die entsprechenden

psychischen Organe (Rede, Einhauch, Gesicht, Gehör, Haare, Manas, Aushauch, Samen) und aus diesen dann Agni, Vâyu, Âditya, Weltgegenden, Pflanzen, Mond, Tod und Wasser als Weltenhüter hervorbringt. Aber sofort stellt sich auch die Hinfälligkeit dieser welthütenden Götter heraus; sie fallen zurück in das Gewoge der Urwasser, welches der Schöpfer zwei bösen Mächten, dem Hunger und dem Durste, preisgibt. Von beiden gequält, bitten die Welthüter um einen festen Ort, in dem sie durch Essen von Speise sich derselben erwehren können. Als solchen bietet ihnen der Schöpfer eine Kuh, dann ein Rofs und endlich, nachdem sie beide als ungenügend abgelehnt haben, einen Menschen an, in welchen die genannten Welthüter durch Mund, Nase, Auge, Ohr, Haut, Herz, Nabel und Zeugungsglied hineinfahren. Hier können sie Nahrung nehmen, doch nur indem sie dieselbe dem Hunger und Durst zugleich mit zukommen lassen, welche daher an jedem den Göttern dargebrachten Opfer ihren Anteil haben, — ein Zug, der die Bedürftigkeit der Götter veranschaulichen soll. — Als Drittes schafft sodann der Âtman die Nahrung, welche ihm, wie die Maus der Katze, zu entlaufen sucht, worauf er sie mit den übrigen Organen, Odem, Auge, Ohr usw., vergebens zu greifen strebt, bis er sie endlich mit dem *Apâna* (hier wohl als Prinzip der Verdauung) wieder einfängt. — Der Âtman sieht ein, dafs ohne ihn, ohne ein Selbst, das geschaffene Menschenwesen trotz aller seiner Organe nicht bestehen könne; ihnen und ihren Funktionen gegenüber wirft er die Frage auf: „aber wer bin denn ich?“, die erst am Schlusse der Upanishad ihre Antwort finden wird. Er fährt sodann durch die Schädelnaht *Vidṛiti* in den Menschen ein, in welchem er drei Wohnstätten (Sinne, Manas und Herz) und ihnen entsprechend drei „Traumstände“ (Wachen, Träumen, Tiefschlaf) hat. Er blickt um sich auf alle Wesen und findet, dafs nichts darunter ist, was er als einen andern bezeichnen könnte, dafs aber doch der Mensch von allen am meisten Brahman ist.

Diese Darstellung knüpft (wie billig, bei einer Ṛigvedaschule) an das Purusha-Lied Ṛigv. 10,90 an. Wie dort, v. 13—14, so entstehen auch hier, nur mit einigen Variationen und Erweiterungen, aus den Körperteilen des Purusha die Götter, die dann im Menschen Wohnung nehmen. Aber der grofse Unterschied ist, dafs in der Upanishad der Urmensch ein vom Âtman abhängiges Wesen ist, welches der Âtman aus den von ihm erschaffenen Urwassern herausholt, formt und bebrütet. Und so kann auch der Mensch, trotz aller in ihn eingegangenen Götter, nicht ohne den Âtman bestehen (*„katham nu idam mad ṛite syât?“*), der daher in ihn hineinfährt und im Wachen in den Sinnen, im Traume im Manas, im Tiefschlafe im Herzen seinen Sitz hat. Die Welt als eine Schöpfung, der Mensch als höchste Erscheinung des Âtman, der auch Brahman genannt wird, das ist der Grundgedanke dieses Abschnittes.

II. Die dreifache Geburt des Âtman. Wie der Vergleich mit Çatap. Br. 11,2,1,1 lehrt, war die Theorie von den drei Geburten ein Thema, welches öfter ventiliert wurde, ohne doch immer die gleiche Behandlung zu finden. Denn während dort die drei Geburten das Erzeugtwerden, das Opferbringen und die Neugeburt nach dem Tode sind, so zählt unsere Stelle

als solche auf: 1) die Zeugung des Kindes, 2) die Pflege des Kindes vor und nach der Geburt, bis es im stande ist, den Vater in der Ausübung der heiligen Werke zu vertreten, 3) die Neugeburt des Vaters nach dem Tode. Die Inconcinnität, dafs in den beiden ersten Fällen von der Seele des Kindes, im letzten von der des Vaters die Rede ist, ist auch dem Scholiasten nicht entgangen, und er hebt sie dadurch, dafs er den Âtman in beiden für identisch erklärt. Indes ist dieser Ausweg für den exoterischen Standpunkt, der hier mafsgebend ist, streng genommen nicht statthaft, da die Seele des Kindes wie im Mutterleibe so auch schon im väterlichen Sperma nur als Gast weilt. Übrigens beruht die hier hervortretende Anschauung, dafs im Kinde nicht die Mutter, sondern der Vater steckt, auf richtiger Beobachtung und ist ein philosophisch wertvoller Gedanke. Zum Schlufs wird auf die Erlösung als Ende des Geburtenkreislaufes hingewiesen, welche hier noch als ein unsterbliches Fortleben in der Himmelswelt für den, der (wie vermeintlich Vâmadeva, Ṛigv. 4,27,1) diesen Kreislauf der Geburten durchschaut, in Aussicht gestellt wird.

III. Das Wesen des Âtman. Alle Sinnesorgane und Tatorgane, alle intellektuellen und moralischen Kräfte, alle Götter, Elemente, Tiere und Pflanzen sind *prajñâ-netra*, *prajñâne pratishṭhita* „vom Bewufstsein geleitet, im Bewufstsein gegründet“, das Bewufstsein ist Brahman. — Diese unzählige Male in den Upanishad's wie in der abendländischen Philosophie zu Tage tretende Auffassung ist wahr, sofern sie den Schlüssel zum Welträtsel im eigenen Innern sucht, und sie ist falsch, sofern sie bei der uns dort zunächst entgegentretenden Erscheinung, der organischen Funktion des Bewufstseins, stehen bleibt, statt von ihr zu der eigentlichen, auch sie tragenden Wurzel unseres Seins durchzudringen.

Aitareya-Upanishad.

Erster Adhyâya.

Erster Khaṇḍa.

1. Zu Anfang war diese Welt allein *Âtman;* es war nichts andres da, die Augen aufzuschlagen

Er erwog: „Ich will Welten schaffen!“

2. Da schuf er diese Welten: die Flut, die Lichträume, das Tote, die Wasser.

Jenes ist die Flut, jenseits des Himmels; der Himmel ist ihr Boden. — Die Lichträume sind der Luftraum. — Das Tote ist die Erde. — Was unter ihr, das sind die Wasser.

3. Er erwog: „Da sind nun die Welten; ich will jetzt Weltenhüter schaffen!“ Da holte er aus den Wassern einen *Purusha* (Mann) hervor und formte ihn.

4. Den bebrütete er; da er ihn bebrütete,

spaltete sich sein Mund wie ein Ei, aus dem Munde entsprang die Rede, aus der Rede *Agni;*

die Nase spaltete sich, aus der Nase entsprang der *Prâṇa* (Einhauch), aus dem Prâṇa *Vâyu;*

die Augen spalteten sich, aus den Augen entsprang das Gesicht aus dem Gesicht *Âditya;*

die Ohren spalteten sich, aus den Ohren entsprang das Gehör, aus dem Gehör die *Diç*'s (Himmelsgegenden);

die Haut spaltete sich, aus der Haut entsprangen die Haare, aus den Haaren Kräuter und Bäume;

das Herz spaltete sich, aus dem Herzen entsprang das *Manas,* aus dem Manas der Mond;

der Nabel spaltete sich, aus dem Nabel entsprang der *Apâna* (Aushauch), aus dem Apâna *Mṛityu* (der Tod);

das Zeugungsglied spaltete sich, aus dem Zeugungsgliede entsprang der Same, aus dem Samen die Wasser.

Zweiter Khaṇḍa.

1. Diese Gottheiten, nachdem sie geschaffen, stürzten in diesen grofsen Ozean herab; den gab er dem Hunger und dem Durste preis. Da sprachen jene zu ihm: „Ersieh uns einen Standort, in dem wir feststehen und Speise essen mögen!“

2. Da führte er ihnen eine Kuh vor; sie aber sprachen: „Diese genügt uns nicht.“ — Da führte er ihnen ein Pferd vor; sie aber sprachen: „Dieses genügt uns nicht.“

3. Da führte er ihnen einen Menschen vor. Da sprachen sie: „Ei, das ist wohlgelungen!“ Denn der Mensch ist wohlgelungen. Er sprach zu ihnen: „So fahrt in ihn je nach eurem Standorte hinein!“

4. Da geschah es, dafs

Agni als Rede in seinen Mund einging,
Vâyu als Prâṇa in seine Nase einging,
Âditya als Gesicht in seine Augen einging,
die Diç's als Gehör in seine Ohren eingingen.

Kräuter und Bäume als Haare in seine Haut eingingen,
Der Mond als Manas in sein Herz einging,
Mṛityu als Apâna in seinen Nabel einging,
Die Wasser als Samen in sein Zeugungsglied eingingen.

5. Da sprachen Hunger und Durst zu ihm: „Ersieh auch für uns einen Standort!“ Und er sprach: „In diesen Gottheiten lasse ich euch mitgeniefsen, in diesen Gottheiten mache ich euch zu Teilnehmern.“ — Daher kommt es, dafs, für welche Gottheit immer die Opferspeise beschafft wird, in der sind der Hunger und Durst Teilnehmer daran.

Dritter Khaṇḍa.

1. Er erwog: „Da sind nun die Welten und Weltenhüter; ich will jetzt für sie Nahrung schaffen!“

2. Und er bebrütete die Wasser; aus ihnen, da sie bebrütet wurden, entstand eine Gestalt. Die Gestalt, die da entstand, das ist die Nahrung.

3. Diese, da sie geschaffen war *(abhisṛishṭaṃ sat)*, suchte ihm wegzulaufen; da suchte er sie zu greifen mit der Rede, aber er konnte sie mit der Rede nicht greifen; hätte er sie mit der Rede gegriffen, so würde man durch blofses Aussprechen der Nahrung satt werden;

4. da suchte er sie zu greifen mit dem Einhauche, aber er konnte sie mit dem Einhauche nicht greifen; hätte er sie mit dem Einhauche gegriffen, so würde man durch blofses Einhauchen (Beriechen) der Nahrung satt werden;

5. da suchte er sie zu greifen mit dem Auge; aber er konnte sie mit dem Auge nicht greifen; hätte er sie mit dem Auge gegriffen, so würde man durch blofses Sehen der Nahrung satt werden;

6. da suchte er sie zu greifen mit dem Ohre, aber er konnte sie mit dem Ohre nicht greifen; hätte er sie mit dem Ohre gegriffen, so würde man durch blofses Hören der Nahrung satt werden;

7. da suchte er sie zu greifen mit der Haut, aber er konnte sie mit der Haut nicht greifen; hätte er sie mit der Haut gegriffen, so würde man durch blofses Betasten der Nahrung satt werden;

8. da suchte er sie zu greifen mit dem Manas, aber er konnte sie mit dem Manas nicht greifen; hätte er sie mit dem Manas gegriffen, so würde man durch blofses Denken an die Nahrung satt werden;

9. da suchte er sie zu greifen mit dem Zeugungsgliede, aber er konnte sie mit dem Zeugungsgliede nicht greifen; hätte er sie mit dem Zeugungsgliede gegriffen, so würde man durch blofses Ergiefsen der Nahrung satt werden;

10. da suchte er sie zu greifen mit dem Aushauche (*Apâna*, hier wohl Prinzip der Verdauung): da verschlang er sie. Darum, was der Wind ist, das ist der Nahrungsüberwinder (Wortspiel zwischen *âvayat* und *vâyu*), was der Wind ist, das ist der Nahrungsgewinner (Wortspiel zwischen *vâyu* und *annâyu*).

11. Er erwog: „Wie könnte dieses [Menschengefüge] ohne mich bestehen?" Und er erwog: „Auf welchem Wege soll ich in dasselbe eingehen?" Und er erwog: „Wenn durch die Rede gesprochen, durch den Prâṇa eingehaucht, durch das Auge gesehen, durch das Ohr gehört, durch die Haut gefühlt, durch das Manas gedacht, durch den Apâna ausgehaucht, durch das Zeugungsglied ergossen wird, — wer bin denn ich?"

12. Da spaltete er hier den Scheitel und ging durch diese Pforte hinein. Diese Pforte heifst *Vidṛiti* (Kopfnaht, wörtlich „Spalt"), und selbige ist der Seligkeit Stätte.

Drei Wohnstätten hat er und drei Traumstände [Wachen, Traum, Tiefschlaf]; er wohnt hier [im Auge, beim Wachen], und wohnt hier [im Manas beim Träumen], und wohnt hier [im Äther des Herzens beim Tiefschlafe].

13. Nachdem er geboren, überschaute er die Wesen, — und er sprach: „Was wollte sich hier für einen [von mir] Verschiedenen erklären?" — Aber doch erkannte er diesen Menschen als das Brahmandurchdrungenste.[1]

Und er sprach: „Dieses habe ich ersehen" *(idam adarçam)*.

14. Darum heifst er *Idan-dra;* denn wirklich heifst er *Idandra;* aber ihn, der *Idandra* heifst, nennen sie *Indra* auf

---

[1] *Brahmatatamam* angeblich für *brahma-tata-tamam*, wie Chând. 5,10,6 *durnishprapataram* für *durnishprapata-taram*.

geheimnisvolle Weise; denn die Götter lieben gleichsam das Geheimnisvolle, — die Götter lieben gleichsam das Geheimnisvolle.

Zweiter Adhyâya.

1. Im Manne fürwahr liegt dieser [Âtman] zu Anfang als Keim, denn was sein Same ist, das ist seine aus allen Gliedern zusammengebrachte Kraft; in sich selbst trägt er dann das Selbst; und ergiefst er ihn in das Weib, so macht er ihn geboren werden; das ist seine [des Âtman des Kindes] erste Geburt.

2. Dann geht er ein in die Selbstwesenheit des Weibes, gleich als ein Glied von ihr; daher kommt es, dafs er ihr keinen Schaden tut. Sie aber, nachdem dieser sein Âtman in sie gelangt ist, so pflegt sie ihn.

3. Weil sie ihn pflegt, darum ist sie zu pflegen. Und das Weib trägt ihn als Leibesfrucht. Er aber bildet den Knaben vorher und von der Geburt an weiterhin aus; indem er den Knaben von der Geburt an weiterhin ausbildet, so bildet er sein eigenes Selbst aus, zur Fortspinnung dieser Welten; denn so werden diese Welten fortgesponnen; das ist seine [des Âtman des Kindes] zweite Geburt.

4. Dann wird dieser als sein [des Vaters] Âtman für ihn eingesetzt, die heiligen Werke zu vollbringen; aber jener, sein andrer Âtman, nachdem er vollbracht, was zu tun, und alt geworden, scheidet dahin; dieser wird, von hier abscheidend, abermals geboren; das ist seine [des Âtman des Vaters] dritte Geburt. — Darum sagt der Ṛishi (Ṛigv. 4,27,1):

„Im Mutterleibe noch verweilend, hab' ich
„Erkannt alle Geburten dieser Götter;
„Mich hielten hundert eiserne Burgfesten,
„Doch (lies *adha*), wie ein Falke schnellen Flugs, entfloh ich."

Also hat, da er noch in dieser Weise im Mutterleibe lag, *Vâmadeva* gesprochen.

5. Und er, weil er solches erkannte, ist nach dieser Trennung von seinem Leibe emporgestiegen, hat in jener Himmelswelt alle Wünsche erlangt und ist unsterblich geworden, — unsterblich geworden.

Dritter Adhyâya.

1. Wer ist dieser [den Vâmadeva erkannte]? Als *Âtman* verehren wir ihn. — Welcher von beiden [der individuelle oder der höchste] ist dieser Âtman? —

Ist es etwa der, durch den man die Gestalt sieht, oder der, durch den man den Tod hört, oder der, durch den man die Gerüche riecht, oder der, durch den man die Rede äufsert, oder der, durch den man Süfses und Nichtsüfses unterscheidet?

2. Was dieses Herz und Manas ist, das Überdenken, Ausdenken, Bedenken, Erdenken, Verstand, Einsicht, Entschlufs, Absicht, Verlangen, Leidenschaft, Erinnerung, Vorstellung, Kraft, Leben, Liebe, Wille, — diese alle sind Namen des Bewufstseins.

3. Dieses ist Brahman, dieses ist Indra, dieses ist Prajâpati, dieses ist alle Götter,

ist die fünf Elemente, Erde, Wind, Äther, Wasser, Lichter,
ist die Klein-Lebewesen und was ihnen etwa ähnlich,
ist die Samen der einen und andern Art,
ist Eigebornes, Mutterschofsgebornes, Schweifsgebornes, Sprofsgebornes,
ist Rosse, Rinder, Menschen, Elefanten,
ist alles, was lebt, was da geht und fliegt und was bewegungslos, —
alles dieses ist vom Bewufstsein gelenkt, im Bewufstsein gegründet; vom Bewufstsein gelenkt ist die Welt, das Bewufstsein ist ihr Grund, das Bewufstsein ist Brahman!

4. Mittels dieses bewufsten Selbstes aus dieser Welt emporsteigend, hat er [Vâmadeva] in jener Himmelswelt alle Wünsche erlangt und ist unsterblich geworden, — unsterblich geworden. Om! ja, so ist es.

Die Kaushîtaki-Upanishad des Rigveda.

EINLEITUNG.

Die *Kaushîtaki-Upanishad* (auch *Kaushîtaki-brâhmaṇa-upanishad* genannt) gehört dem Brâhmaṇabestande der Schule der Kaushîtakin's oder, wie sie auch heifsen, der Çâñkhâyana's an, welche ein Brâhmaṇam und im Anschlusse daran ein die Upanishad einschliefsendes Âraṇyakam besitzen, ersteres aus 30, letzteres aus 15 Adhyâya's bestehend, deren Hauptinhalt folgender ist.

Kaushîtaki-brâhmaṇam.

1. *Agni-âdhânam,* die Anlegung des heiligen Feuers.
2. *Agnihotram,* das tägliche Morgen- und Abendopfer.
3. *Darçapûrṇamâsau,* das Opfer beim Neu- und Vollmonde.
4. *Añga*'s, Nebenhandlungen beim Neu- und Vollmondsopfer.
5. *Câturmâsyâni,* Viermonatsopfer.
6. Allgemeines.

7—13. Vorbereitende Handlungen des Soma-Opfers.
14—16. *Agnishṭoma* als Grundform des Soma-Opfers.
17—27. Andre Formen des Soma-Opfers.
28—30. Funktionen der *Hotraka*'s, Gehilfen des Hotar.

Kaushîtaki-âraṇyakam[1].

1—2. Entsprechen dem Ait. Âr. 1 und 5.
3—6. Die Kaushîtaki-Upanishad.
7—8. Entsprechen dem Ait. Âr. 3.
9. Über den Rangstreit der Sinnesorgane.

[1] Nach Webers Mitteilungen darüber, Ind. Literaturgeschichte, 2. Aufl., p. 54, und Berliner Handschriftenverzeichnisse II, 1, p. 5, wo indes von Adhyâya 7—14 nur die Anfangsworte, nicht der Inhalt, angegeben werden.

10. atha ato adhyâtmikam ântaram agnihotram.
11. *Prajâpatir vâ imam purusham udañcat* (wie Cowell liest).
12. *hastivarcasam prathatâṃ bṛihad vayo* . . .
13. *atha ato vairâgya-saṃskṛite çarîre* . . .
14. *ṛicâṃ mûrdhânaṃ, yajushâṃ uttama-añgam* . . .
15. *atha vaṅçaḥ*, folgende Lehrerliste enthaltend:

Brahmâ Svayambhûḥ
Prajâpatiḥ
Indraḥ
Viçvâmitraḥ
Devarâtaḥ
Sâkamaçvaḥ
Vyaçvaḥ
Viçvamanâḥ
Uddâlakaḥ
Bṛihaddivaḥ Sumnayuḥ
Prativeçyaḥ
Somaḥ Prâtiveçyaḥ
Somapaḥ
Priyavrataḥ Saumâpiḥ
Uddâlaka' Âruṇiḥ
Kaholaḥ Kaushîtakiḥ
Guṇâkhyaḥ Çâñkhâyanaḥ,

dessen Schüler der (ungenannte) Verfasser war.

Die Stellung der Upanishad im Âraṇyakam ist nach den verschiedenen Manuskripten verschieden. Einige zählen sie als Adhy. 1,2,3,4 des Âraṇyakam, andre als Adhy. 6,7,8,9, noch andre angeblich als Adhy. 1,7,8,9. Diese Erscheinung ist vielleicht so zu erklären, daſs dem fertigen Âraṇyakam die fertige Upanishad hinterher und nicht immer an derselben Stelle eingereiht wurde. Im übrigen können wir über diese Differenzen wie auch über die der verschiedenen Rezensionen, als im allgemeinen für uns unerheblich, hinweggehen.

Über den Zusammenhang der vier Teile unsrer Upanishad äuſsert sich der Kommentator Çañkarânanda in der Einleitung wie folgt:

„Die mit den Worten *Citro ha vai Gâñgyâyaṇir* anfangende und mit *ya evaṃ veda* endigende, aus vier Adhyâya's bestehende Kaushîtaki-brâhmaṇa-Upanishad enthält:

im ersten Adhyâya die Paryañka-vidyâ [Ruhebettlehre, weil darin die ins Jenseits gelangende Seele vor das Ruhebett des Brahmán tritt, um von ihm geprüft zu werden] zugleich mit den Endpunkten des südlichen Weges [des *Pitṛiyâna*, der zur Erde zurückführt] und des nördlichen [des zu Brahman führenden *Devayâna*];

im zweiten Adhyâya die Prâṇa-vidyâ [Lehre vom *Prâṇa*, Leben, als Symbol des *Âtman*], und für den, der sie kennt, gewisse, auf andre und das eigene Ich bezügliche und zur Erreichung bestimmter Früchte dienliche Werke;

im dritten und vierten Adhyâya die Âtma-vidyâ [Lehre vom Âtman].

Wenn auch der Abschnitt *Pratardano ha* usw. [d. h. die esoterische Lehre in Adhyâya 3—4] in erster Linie zu studieren ist, so könnte es doch geschehen, daſs selbst ein reines Gemüt, vor dem attributlosen Brahman, so wenig dasselbe zu fürchten ist, zu Anfang und solange man die Wesenheit des Brahman noch nicht kennt, Furcht empfände, ähnlich wie ein tugendhafter Jüngling, dessen Vater vor seiner Geburt in die Ferne gezogen ist, wenn er seinen Vater zum erstenmal sieht. Darum, um diese Furcht zu beseitigen, schildert die Schrift vorher [in Adhyâya 1] das als Ziel des nördlichen Weges gleichwie ein irdischer König in der Brahmanwelt thronende attributhafte Brahman. Hierbei heiſst es: «Dann kommt er zu dem Ruhebette *Amitaujas*, das ist der Prâṇa». So wird der Prâṇa als ein Ruhebett im ersten Adhyâya geschildert. In betreff dieses Prâṇa entsteht dann bei dem Zuhörer die Frage, ob derselbe der bloſse Odem ist, oder ob er nicht vielmehr sich mannigfacher Machtvollkommenheiten erfreut. Um diese Frage zu lösen, wird im zweiten Adhyâya die verehrende Betrachtung des Prâṇa unternommen. Und so bahnt sich in trefflicher Weise die Schrift den Weg, um weiterhin [in Adhyâya 3—4] die Brahmavidyâ zu lehren. Wenn aber auch die attributhafte Brahmanlehre selbst von so groſsen Männern wie Gautama und Çvetaketu in aller Demut aus dem Munde des Lehrers angenommen wurde, so müssen auch heute noch die dazu Berufenen in aller Demut die attributhafte wie die attributlose Brahmanlehre annehmen, — dies zu lehren dient die Erzählung."

— Die hier vom Kommentator hervorgehobene Absicht, den Leser von dem Exoterischen zum Esoterischen, vom persönlichen Brahmán zum Prâṇa und von diesem zum Âtman stufenweise emporzuführen, scheint in der Tat, wenn auch nicht bei der ursprünglichen Abfassung, so doch bei der Anordnung der Adhyâya's 1,2,3—4 der Kaushîtaki-Upanishad zugrunde gelegen zu haben.

Kaushîtaki-Upanishad.

Erster Adhyâya.

Über die hier auftretende Entwicklungsstufe des Seelenwanderungsglaubens vgl. die Vorbemerkungen zu Chând. 5,3—10.

1. Es geschah einmal, daſs Citra, der Sproſs des Gâṅgya, opfern wollte und den Âruṇi zum Priester wählte. Der aber sandte seinen Sohn Çvetaketu hin, für ihn Priester zu sein. Ihn, da er ankam, fragte Citra: „Also du bist Gautama's Sohn!

Gibt es einen Abschlufs [der Seelenwanderung] in der Welt, zu dem du mich befördern kannst? Oder ist sonstwie ein Weg, und du willst mich in die Welt, zu der er führt, befördern?" — Er antwortete: „Das weifs ich nicht. Ich will doch meinen Lehrer darum befragen!" Damit ging er zu seinem Vater und befragte ihn: „So und so hat er mich gefragt; was soll ich antworten?" — Der Vater sprach: „Das weifs ich auch nicht. Lafs uns in seiner Opferhalle die Vedalektion abhalten und dafür empfangen, was Bessere als wir geben! Komm, wir wollen beide gehen!" — So kam er mit dem Brennholz in der Hand zu Citra, dem Sprofs des Gâṅgya, und sprach: „Lafs mich dein Schüler sein!" — Der sprach zu ihm: „Du bist der Priester Anführer (lies *agraṇîr*), o Gautama, und hast doch keinen Stolz gezeigt; komm, ich will es dir lehren!"

2. Und er sprach: „Alle, die aus dieser Welt abscheiden, gehen [zunächst] sämtlich zum Monde; durch ihre Leben wird seine zunehmende Hälfte angeschwellt, und vermöge seiner abnehmenden Hälfte befördert er sie [auf dem *Pitṛiyâna*] zu einer [abermaligen] Geburt. — Aber der Mond ist auch die Pforte zur Himmelswelt [auch der *Devayâna* führt über den Mond]; und wer ihm auf seine Fragen antworten kann [1], den läfst er über sich hinaus gelangen. — Hingegen wer ihm nicht antworten kann, den läfst er [in dem schwindenden, aus zurückkehrenden Seelen bestehenden Teil], zu Regen geworden, herabregnen. Der wird hienieden, sei es als Wurm, oder als Fliege, oder als Fisch, oder als Vogel, oder als Löwe, oder als Eber, oder als Beifstier, oder als Tiger, oder als Mensch, oder als sonst etwas, an diesem oder jenem Orte wiederum geboren, je nach seinem Werke, je nach seinem Wissen. — Nämlich, wenn einer zum Monde kommt, so fragt dieser ihn: „Wer bist du?" Dann soll er antworten:

---

[1] Wie nachher Brahman, so examiniert hier der Mond die aufsteigenden Seelen über ihr Wissen. Wer die Prüfung besteht, geht den *Devayâna*, wer nicht, den *Pitṛiyâna*. — Meine Auffassung hier und in der entsprechenden Stelle nachher weicht vom Kommentar und allen Übersetzern (Anquetil, Weber, Cowell, M. Müller) ab. Ich darf aber hoffen, dafs man mir zustimmen werde.

„Vom Lichten[1], o Jahrzeiten! kam als Same ich,
„Vom fünfzehnfachgezeugten Väterheimat-Land[1]; —
„Ihr habt mich eingezwängt[2] im Mann als Schöpfer,
„Durch Mann als Schöpfer eingesprengt[2] der Mutter.
„Geboren ich (lies *jâyamâna*) und wiederum geboren,
„Als zwölffach Jahr[3], als dreizehnt-über-Mond'ges[3],
„Vom zwölffachen[3], vom dreizehnfachen[3] Vater,
„Das Dies[4] und auch das Gegendies[4] zu wissen; —
„Bis ihr, Jahrzeiten, mich (lies *ma 'rtavo*) zum Tod geleitet, —

vermöge dieser Wahrheit, vermöge dieser Kasteiung bin ich Jahreszeit[3], bin ich der Jahreszeiten Kind[3]!" — „Wer bist du[5]?" — „Du bin ich!" —

Wenn er so [zum Monde] spricht, dann läfst er ihn über sich hinaus [zum *Devayâna*] gelangen.

3. Wenn er nun diesen *Devayâna* genannten Weg antritt, so gelangt er zur Feuerwelt, dann zur Windwelt, dann zur Varuṇawelt, dann zur Indrawelt, dann zur Prajâpatiwelt, dann zur Brahmanwelt. In dieser Welt fürwahr ist

der See *Âra* (etwa: Sturmflut),
die Stunden *Yeshṭiha* (angeblich: Opfersäumig),
der Strom *Vijarâ* (Alterlos),
der Baum *Ilya* (etwa: Labungsreich),
die Stadt *Sâlajya* (etwa: durch Bogensehnen, so dick wie Sâla-Bäume, beschützt),
der Palast *Aparâjita* (Unüberwindlich),
als Türhüter *Indra* und *Prajâpati*,
die Halle *Vibhu* (die weite),
der Thron *Vicakshaṇâ* (weit sichtbar),
das Ruhebett *Amitaujas* (unermefslich kraftvoll),
und die Geliebte *Mânasî* (Verstaṇdgenie)
und ihr Gegenbild *Câkshushî* (Augengenie), die halten Blumen in Händen, und sie sind es, die [als *Nâma* und *Rûpam*] die Welten weben;
und die Apsaras' *Ambâ*'s und *Ambâyavî*'s (Mütter und Ammen),
und die Ströme *Ambayâḥ* (etwa: Mutterheiten).

---

[1] Vom Monde. [2] Lies *airayadhram* und vielleicht (mit B. C. E.) *mâ asishikta* (vgl. z. B. *amumuktam*). [3] Die Seele kommt vom Monde, ist Mond und als solcher Jahr und Jahreszeit, die beide vom Monde abhängen. [4] Den *Devayâna* und *Pitṛiyâna*. [5] Zwischenfrage des Mondes.

In diese Welt gelangt, wer solches weifs. Und Brahmán spricht: „Lauft ihm entgegen! denn durch meine Herrlichkeit ist er zum Strome *Vijarâ* (Alterlos) gelangt, und nimmer, wahrlich, wird er altern!“

4. Dann gehen ihm fünfhundert Apsaras' entgegen, hundert mit Früchten in den Händen, hundert mit Salben, hundert mit Kränzen, hundert mit Gewändern, hundert mit wohlriechendem Pulver; die schmücken ihn aus mit dem Schmucke des Brahman; und nachdem er mit dem Schmucke des Brahman ausgeschmückt ist, geht er, der Brahmanwisser, hin zu Brahman;

zuerst kommt er zu dem See *Âra*, den überschreitet er mit dem Manas; die aber nur die Gegenwart kennend sich in ihn begeben, die gehen unter;

dann kommt er zu den Stunden *Yeshṭiha*, die laufen vor ihm davon;

dann kommt er zu dem Strome *Vijarâ*, auch den überschreitet er mit dem Manas;

daselbst schüttelt er ab gute Werke und böse Werke; dann übernehmen seine Bekannten, die ihm freund sind, sein gutes Werk, und die ihm nicht freund sind, sein böses Werk;

gleichwie einer, auf einem Wagen schnell fahrend, auf die Wagenräder hinabblickt [deren Speichen ihm verschwimmen], so blickt er hinab auf Tag und Nacht, so auf gute und böse Werke und auf alle Gegensätze: er aber, frei von guten und bösen Werken, als Brahmanwisser, geht zu dem Brahman ein.

5. Dann kommt er zu dem Baume *Ilya*, da erfüllt ihn der Brahmanduft;

dann kommt er zu der Stadt *Sâlajya*, da erfüllt ihn der Brahmangeschmack;

dann kommt er zum Palaste *Aparâjita*, da erfüllt ihn der Brahmanglanz;

dann kommt er zu den Türhütern *Indra* und *Prajâpati*, die laufen vor ihm davon;

dann kommt er zur Halle *Vibhu*, da erfüllt ihn die Brahmanherrlichkeit;

dann kommt er zum Throne *Vicakshaṇâ*; der hat als Vorderfüfse die Sâman's *Bṛihad* und *Rathantaram*, und als Hinterfüfse [die Sâman's] *Çyaitam* und *Naudhasam*, und als

Längeleisten *Vairûpam* und *Vairâjam*, und als Querleisten *Çâkvaram* und *Raivatam*, und ist [seinem Wesen nach] Erkenntnis; denn durch die Erkenntnis wird man [zu dem Throne gelangend] weitsehend;

dann kommt er zu dem Ruhebette *Amitaujas*, das ist der Prâṇa (das Leben); Vergangenheit und Zukunft sind seine Vorderfüfse, Glück und Labung seine Hinterfüfse, [die Sâman's] *Bhadram* und *Yajñâyajñîyam* seine Kopfleisten, *Bṛihad* und *Rathantaram* seine Längeleisten, *Ṛic*'s und *Sâman*'s seine Längsborten, *Yajus*' seine Querborten, Somafasern seine Polsterung, *Udgîtha* sein Überzug, Schönheit sein Kopfkissen;

darauf sitzt Brahmán; zu ihm steigt, wer solches weifs, den Fufs vorsetzend [nicht kriechend] hinan. Dann fragt ihn Brahmán: „Wer bist du?" —

Dann soll er antworten:

6. „Jahreszeit bin ich, jahreszeitentsprossen bin ich, aus dem Äther als Wiege geboren, als Same des Weibes, als Kraft des Jahres, als eines jeglichen Wesens Selbst. Eines jeglichen Wesens Selbst bist du; und was du bist, das bin ich."

Und er fragt ihn: „Wer bin denn ich?"

— Dann soll er sagen: „Die Wahrheit!"

„Wieso die Wahrheit?"

— „Was verschieden von den Göttern und den [ihnen entsprechenden] Lebensorganen, das ist «Wahr-», was aber die Götter und Lebensorgane sind, das ist «-heit»; das wird ausgedrückt durch dies eine Wort «Wahrheit». Dieses befafst die ganze Welt; und die ganze Welt bist du."

Also wird er dann sprechen.

Das besagt auch der Vers:

7 Des Bauch Yajus, des Haupt Sâman,
Des Körper Ṛic, als ewig der
Ist anzusehen, als Brahman,
Der grofse Weise, brahmanvoll[1].

---

[1] *Yajus, Sâman, Ṛic* sind der Inbegriff des Brahman (des Gebets in der Form des Veda). Der Ṛishi, indem er ganz in *Yajus, Sâman, Ṛic* aufgeht, wird zu Brahman. — Brahman ist das Weltall, mit welchem das im Individuum erscheinende Brahman durch die verschiedenen Organe desselben verbunden ist. Dies ist der Sinn der folgenden Prüfung.

Und er fragt ihn: „Wodurch erfassest du meine männlichen Namen?“

— „Durch den *Prâṇa*“, soll er antworten.

„Wodurch meine sächlichen?“

— „Durch das *Manas*.“

„Wodurch meine weiblichen?“

— „Durch die *Vâc* (Rede).“

„Wodurch meine Gerüche?“

— „Durch den Odem.“

„Wodurch meine Gestalten?“

— „Durch das Auge.“

„Wodurch meine Töne?“

— „Durch das Ohr.“

„Wodurch meine Nahrungssäfte?“

— „Durch die Zunge.“

„Wodurch meine Handlungen?“

— „Durch die Hände.“

„Wodurch meine Lust und Unlust?“

— „Durch den Leib.“

„Wodurch meine Wonne, Geschlechtslust, Zeugung?“

— „Durch das Zeugungsglied.“

„Wodurch meine Ortsbewegungen?“

— „Durch die Füſse.“

„Wodurch meine Gedanken, mein Erkanntes, meine Wünsche?“

— „Durch die Erkenntnis *(prajñâ)*“,

also soll er dann antworten.

Dann wird er zu ihm sagen: „Die Urwasser fürwahr sind meine Welt [als Hiraṇyagarbha], und sie ist dein!“

Wahrlich, jede Eroberung des Brahman, jede Entfaltung des Brahman, diese Eroberung erobert, mit dieser Entfaltung entfaltet sich, wer solches weiſs, — wer solches weiſs.

Zweiter Adhyâya.

1.

Der *Prâṇa* (das Leben) als *Brahman* nach der Lehre des Kaushîtaki. Wer sein Leben als identisch mit dem allbefassenden Brahman weiſs, dem dienen (ähnlich wie dem Leben die Lebensorgane), sofern er dieses Brahman ist, alle Geschöpfe, auch ohne daſs er sie darum bittet.

Der Prâṇa ist das Brahman, also sprach Kaushîtaki. Diesem Prâṇa als Brahman dient das Manas als Bote, das Auge als Wächter, das Ohr als Anmelder, die Rede als Aufwärterin.

Fürwahr, wer da weiſs, wie diesem Prâṇa als Brahman das Manas als Bote dient, dem fehlt nicht der Bote; wie ihm das Auge als Wächter dient, dem fehlt nicht der Wächter; wie ihm das Ohr als Anmelder dient, dem fehlt nicht der Anmelder; wie ihm die Rede als Aufwärterin dient, dem fehlt nicht die Aufwärterin.

Diesem Prâṇa als Brahman bringen alle jene Gottheiten [Manas, Auge, Ohr, Rede], ohne daſs er darum bittet, Spende dar. Also bringen demjenigen alle Wesen, auch ohne daſs er darum bittet, Spende dar, der solches weiſs.

Seine Upanishad (geheime Losung) ist, nicht zu bitten. Denn wie wenn einer, der das Dorf durchbettelt und nichts erhalten hat, sich hinsetzt und denkt: „jetzt möchte ich von denen, auch wenn sie mir gäben, nicht essen“, und dann kommen sie und sprechen ihn an, die ihn vorher abgewiesen hatten[1], — so ist das Verhalten jenes, der nicht bittet. Ihn sprechen vielmehr [statt daſs er, wie vordem, erst bittet] Nahrungbringende an und sagen: „erlaube uns, dir zu geben!“

2.

Der *Prâṇa* als *Brahman* nach der Lehre des Paiñgya. Manas, Ohr, Auge, Rede, die vorher Diener des Prâṇa waren, erscheinen hier als umeinander gelagerte Schichten (vgl. die vier Hüllen Taitt. Up. 2), die den Prâṇa, wie dieser wieder den Âtman, schützend umgeben.

Der Prâṇa ist das Brahman, also sprach Paiñgya. Um diesen Prâṇa als Brahman ist über die Rede hinaus [nach innen zu] das Auge gelagert; über das Auge hinaus das Ohr gelagert, über das Ohr hinaus das Manas gelagert; über das Manas hinaus ist [um das eigentliche Brahman, den Âtman] der Prâṇa gelagert.

---

[1] Der Mensch vor und nach Erlangung der Erkenntnis entspricht dem Bettler, der zuerst nicht durch Bitten erlangen konnte, was ihm, nachdem er resigniert hat, ungebeten zuteil wird.

Diesem Prâṇa als Brahman bringen alle jene Gottheiten [Manas, Auge, Ohr, Rede], ohne dafs er darum bittet, Spende dar. Also bringen demjenigen alle Wesen, auch ohne dafs er darum bittet, Spende dar, der solches weifs.

Seine Upanishad (geheime Losung) ist, nicht zu bitten. Denn wie wenn einer, der das Dorf durchbettelt und nichts erhalten hat, sich hinsetzt und denkt: „jetzt möchte ich von denen, auch wenn sie mir gäben, nicht essen“, und dann kommen sie und sprechen ihn an, die ihn vorher abgewiesen hatten, — so ist das Verhalten jenes, der nicht bittet. Ihn sprechen vielmehr [statt dafs er, wie vordem, erst bittet] Nahrungbringende an und sagen: „erlaube uns, dir zu geben!“

3.

Dem exoterischen, noch nicht völlig geläuterten Charakter der Verehrung des Prâṇa als Brahman entspricht es, dafs hier und im folgenden diese Lehre (ähnlich wie der Theismus in einigen Psalmen) zum Mittel wird, um irdische Zwecke der Habsucht und Rachgier zu befriedigen.

Nunmehr daher die Einheimsung eines bestimmten Gutes.

Wenn man auf ein bestimmtes Gut Absichten hat, so soll man in der Vollmondsnacht, oder in der Neumondsnacht, oder während der hellen Monatshälfte bei einer günstigen Konstellation, — an einem dieser Zeitpunkte ein Feuer anlegen, um dasselbe herum kehren, streuen, sprengen, das rechte Knie beugen, mit dem Löffel die Butterspenden opfern und dabei sprechen: „Rede heifst die Gottheit der Einheimsung; die möge mir von dem da dieses da einheimsen, ihr sei Svâhâ; — Odem heifst die Gottheit der Einheimsung; die möge mir von dem da dieses da einheimsen, ihr sei Svâhâ; — Auge heifst die Gottheit der Einheimsung; die möge mir von dem da dieses da einheimsen; ihr sei Svâhâ; — Ohr heifst die Gottheit der Einheimsung; die möge mir von dem da dieses da einheimsen; ihr sei Svâhâ; — Manas heifst die Gottheit der Einheimsung; die möge mir von dem da dieses da einheimsen; ihr sei Svâhâ; — Erkenntnis (*prajñâ*) heifst die Gottheit der Einheimsung;

die möge mir von dem da dieses da einheimsen; ihr sei Svâhâ. — Sodann soll er den Geruch des Rauches einziehen, mit Buttersalbung seine Glieder bestreichen und schweigend zu dem Betreffenden hingehen und die Sache nennen, oder er kann auch einen Boten danach senden, denn erhalten wird er sie sicherlich.

4.

Die neue Lehre weiſs sich dadurch zu empfehlen, daſs sie auch zu den so vielfach beliebten Liebeszaubern die Mittel an die Hand gibt.

Nunmehr daher die von den Göttern [Rede, Odem, Auge, Ohr, Manas, Erkenntnis] erregte Liebessehnsucht *(daivaḥ smaraḥ).*

Wenn man einem Mann oder einer Frau, oder Männern oder Frauen lieb zu werden wünscht, so soll man den erwähnten [Göttern] an einem der [erwähnten] Zeitpunkte in der erwähnten Art und Weise dieselben Butterspenden opfern und dabei sprechen: „Deine Rede opfere ich in mir, du da Svâhâ; deinen Prâṇa opfere ich in mir, du da Svâhâ; dein Auge opfere ich in mir, du da Svâhâ; dein Ohr opfere ich in mir, du da Svâhâ; dein Manas opfere ich in mir, du da Svâhâ; deine Erkenntnis opfere ich in mir, du da Svâhâ.“ — Sodann soll er den Geruch des Rauches einziehen, mit Buttersalbung seine Glieder bestreichen und schweigend zu den Betreffenden hingehen und versuchen, sie zu berühren, oder auch er mag von der Windseite stehen und so mit ihnen reden; sicherlich wird er ihnen lieb werden, sicherlich werden sie an ihn mit Sehnsucht denken.

5.

Die Gewohnheit, zu opfern, war zu tief eingewurzelt, als daſs man sie ohne Ersatz hätte beseitigen können. Hier tritt an Stelle des täglich am Morgen und Abend zu bringenden *Agnihotram* der ununterbrochen fortgehende Prozeſs des Einatmens *(prâṇa)* und des Ausatmens beim Reden *(vâc)*. Ersteres ist eine Opferung der Vâc im Prâṇa, letzteres eine solche des Prâṇa in der Vâc. — Nicht in äuſserm Kultus soll die Religion bestehen, sondern darin, daſs man das ganze Leben mit jedem Atemzuge in ihren Dienst stellt. Εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε, 1. Kor. 10, 31.

Nunmehr daher die Selbstzwingung des Pratardana *(saṃyamanam Prâtardanam)*, oder, wie es auch genannt wird, das innerliche Agnihotram.

Solange nämlich ein Mensch redet, solange kann er nicht einatmen; dann opfert er den Odem in der Rede; — und solange ein Mensch einatmet, solange kann er nicht reden: dann opfert er die Rede in dem Odem. Diese beiden Opferungen sind unendlich, unsterblich; denn man bringt sie dar ohne Unterlaſs im Wachen wie im Schlafe. Hingegen die andern Opferungen sind endlich, denn sie bestehen aus Werken. Darum haben die alten Weisen das Agnihotram nicht geopfert.

6.

Wie Ait. Âr. 2, 1—3 das Uktham (d. h. das beim Mahâvrata gebrauchte *Nishkevalya-çastram*) mit dem Prâṇa, so wird es hier mit dem Brahman (d. h. mit dem aus Ṛic, Yajus, Sâman bestehenden Prinzip der Dinge) identifiziert. — Um den Schluſsabschnitt zu verstehen, muſs man sich an die Vorstellung erinnern, daſs der funktionierende Priester (Hotar, Udgâtar, Adhvaryu) sein Selbst so weiht *(âtmânam saṃskaroti)*, daſs es nur noch aus Ṛic, Sâman, Yajus besteht (vgl. die Stellen in meiner Allgemeinen Geschichte der Philosophie I, 328). Hier weiht zunächst der Adhvaryu sein Selbst so, daſs es ganz opferhandlungsartig (*aishṭikam*, oder backsteinartig, wenn man *aishṭakam* liest), ganz werkartig wird, dem dann das übrige, aus Yajus bestehende Selbst des Adhvaryu, sowie das aus Ṛic bestehende Selbst des Hotar und das aus Sâman bestehende Selbst des Udgâtar angewoben werden.

Das Uktham ist Brahman, so sprach Çushkabhṛiñgâra. Man soll es (das Uktham) als Ṛic verehren, denn ihm zu seiner Oberhoheit werden alle Wesen zujauchzen gemacht *(abhyarcyante*, Wortspiel mit *ṛic)*, als Yajus verehren, denn ihm zu seiner Oberhoheit werden alle Wesen angeschlossen *(yujyante)*, als Sâman verehren, denn ihm zu seiner Oberhoheit neigen sich alle Wesen zu *(saṃnamante)*. Als Schönheit soll man es (das Uktham) verehren, als Ruhm, als Kraft. Und so wie dieses (Uktham) das schönste, ruhmvollste, kraftvollste unter den Çastra's[1] ist,

[1] Unter den Anrufungen, die der Hotar und seine Gehilfen zu rezitieren haben. Cowell und M. Müller übersetzen nach Çañkarânanda: „unter den Waffen“ (!).

also ist auch der unter allen Wesen der schönste, ruhmvollste, kraftvollste, wer solches weifs.

Hierbei weiht der Adhvaryu sein Selbst so, dafs es opferhandlungsartig, werkartig wird; an dieses webt er sein yajus-artiges (Selbst) an, an das yajus-artige der Hotar sein ṛic-artiges, an das ṛic-artige der Udgâtar sein sâman-artiges; dieses ist dann das Selbst der dreifachen Wissenschaft [d. h. das Brahman]. Und der wird so zu dem Selbste des Indra [vgl. Ait. Âr. 2,3,7,1], wer solches weifs! —

7.

Zeremonie, um nach dem Vorgange des Kaushîtaki durch täglich dreimalige Verehrung der Sonne sich von der Sünde zu reinigen.

Nunmehr daher folgen die drei Verehrungen des Allsiegers Kaushîtaki.

Also, der Allsieger Kaushîtaki pflegte die aufgehende Sonne zu verehren, mit der Opferschnur angetan und Wasser herbeibringend, und, indem er dreimal davon in ein Gefäfs gofs, zu ihr zu sprechen: „Du bist der Heber, hebe meine Sünde!" Und in derselben Weise zu der Mittagssonne: „Du bist der Aufheber, hebe meine Sünde auf!" Und in derselben Weise zu der untergehenden Sonne: „Du bist der Wegheber, hebe meine Sünde weg!" Dann hob die Sonne alle Sünde, die er bei Tage und bei Nacht begangen. Und ebenso, wer solches weifs und in dieser Weise die Sonne verehrt, dem hebt sie alle Sünde, die er bei Tage und bei Nacht begeht.

8.

Nach Kaush. 1,2, oben S. 24, ist das Zunehmen des Mondes bedingt durch abscheidende und zu ihm gelangende Seelen. Daher hier am Neumondstage die Bitte an den Mond gerichtet wird, sein Anschwellen nicht durch die Kinder des Bittenden, sondern durch die seiner Feinde zu bewirken.

Nun weiter in jedem Monate, wenn die Neumondsnacht kommt, soll er den im Westen erscheinenden Mond verehren

in der vorher (2,7) beschriebenen Weise, oder auch er mag ihm zwei grüne Grashalme entgegenwerfen und sprechen:

„Mein Herz, schönscheitlige[s][1], welches
„Im Himmel, in dem Monde ruht,
„Des glaub' ich kundig mich, möge
„Nicht Sohnesleid beweinen ich!"

Von ihm werden seine Kinder nicht [abscheiden], ehe er abscheidet. So, wenn ihm schon ein Sohn geboren ist.

Ist ihm aber noch kein Sohn geboren, so soll er folgende drei Verse murmeln:

„Anschwelle! in dich gehe ein . . ." (Ṛigv. 1,91,16);
„Dir mögen Tränke, dir zugehen Kräfte" (Ṛigv. 1,91,18);
„Den Strahl, den die Âditya's schwellen machen" (vgl. Atharvav. 7,81,6):

und dazu sprechen: „Mögest du nicht durch mein Leben, meine Nachkommenschaft, mein Vieh anschwellen! sondern wer uns hafst, und den wir hassen, mit dessen Leben, Nachkommenschaft und Vieh mögest du anschwellen (vgl. Atharvav. 7,81,5)! Hiermit wende ich mich zur Rückkehr zu Indra, zur Rückkehr der Sonne wende ich mich herum." Damit wendet er sich nach seinem rechten Arme hin herum.[2]

9.

Es folgt nun eine analoge Zeremonie für den Vollmondsabend, bei der jedoch die Verhältnisse mehrfach anders liegen als vorher. Das bevorstehende Abnehmen des Mondes wird nämlich nicht (wie man nach 1,2 und 2,8 erwarten sollte) als ein Herabsteigen der Seele zum neuen Erdenleben aufgefafst, sondern das Schwinden des Mondes bedeutet hier, im geraden Gegenteil, ein Schwinden des Erdenlebens, dessen Abwehr die Zeremonie bezweckt. Auch die zum Schlusse ausgeführte Drehung nach rechts herum, also hier von Osten nach Westen, läfst sich nicht wie im

---

[1] *susîmam hṛidayam*, wahrscheinlich ist hier und anderweit *susîme* „schönscheitlige" als Anrede an die Gattin zu lesen (vgl. Âçval. gṛihyas. 1, 13, 7).

[2] Der Beter schaut nach Westen und wendet sich sodann rechts herum, wie die Sonne in der Nacht, nach Osten, der Himmelsgegend des Indra, hin. Die in der Nacht von Westen nach Osten zurückkehrende Sonne scheint hier ein Symbol des in den Nachkommen sich wieder erneuenden Lebens des Vaters zu sein.

vorigen Abschnitte erklären, es sei denn, dafs man dort eine halbe, hier eine ganze Drehung annähme, wozu auch die *daivî âvṛit* als eine Rückkehr zu den b e i d e n Göttern, Varuṇa im Westen und sodann Indra im Osten, passen würde. — Der Mond ist *Prajâpati*, sofern auf ihm die Geburten beruhen; aber sofern auch das Sterben durch ihn bedingt ist, ist er *pañcamukhaḥ Prajâpatiḥ* und Prinzip alles Vertilgens, wie es vom Brahmanen, Kshatriya, Falken, Feuer und schliefslich vom Monde selbst geübt wird, — eine Eigenschaft, welche der Betende auf sich übertragen sehen möchte.

Nunmehr in der Vollmondsnacht soll er den im Osten aufgehenden Mond verehren und, in der vorerwähnten Weise verfahrend, sprechen: „Du bist der König Soma, der weitschauende; du bist der fünfmundige Prajâpati;

der Brahmane ist ein Mund an dir, mit diesem Munde issest du die Könige; mit diesem Munde mache mich zum Nahrungsesser;

der König ist ein Mund an dir; mit diesem Munde issest du die Vaiçya's; mit diesem Munde mache mich zum Nahrungsesser;

der Falke ist ein Mund an dir; mit diesem Munde issest du die Vögel; mit diesem Munde mache mich zum Nahrungsesser;

das Feuer ist ein Mund an dir; mit dem issest du diese Welt; mit diesem Munde mache mich zum Nahrungsesser;

in dir ist der fünfte Mund; mit diesem Munde issest du alle Wesen, mit diesem Munde mache mich zum Nahrungsesser!

Mögest du nicht durch mein Leben, meine Nachkommen, mein Vieh abnehmen! sondern wer uns hafst, und den wir hassen, mit dessen Leben, Nachkommenschaft und Vieh mögest du abnehmen! Hiermit wende ich mich zur Rückkehr zu den Göttern [*Varuṇa* im Westen und sodann *Indra* im Osten]; zur Rückkehr der Sonne wende ich mich herum.“ Damit wendet er sich nach seinem rechten Arm hin herum.

10.

Dafs die Kinder nicht vor dem Vater sterben, soll durch die beiden vorhergehenden Zeremonien, dafs sie auch nicht vor der Mutter sterben, durch die nun folgende verhütet werden.

Nunmehr, wenn er seiner Gattin beiwohnen will (lies *saṃvekshyan*), so soll er ihr Herz berühren und dazu sprechen:

„Dein Herz (lies *hṛidayaṃ*), Schönscheitlige, welches
„Innen ruht in Prajâpati[1],
„Mit dem, Unsterblichkeitsherrin,
„Nicht Sohnesleid erfahre du!"

Von ihr werden ihre Kinder nicht [abscheiden], ehe sie abscheidet.

11.

Zeremonie, mit welcher der von der Reise zurückkehrende Vater den Sohn begrüfst, um ihm die volle Dauer des Lebens zu sichern.

Ferner, wenn er von einer Reise zurückkehrt, so soll er das Haupt seines Sohnes küssen und sprechen:

„Aus meinen Gliedern dein Werden,
„Aus meinem Herzen dein Entsteh'n,
„Mein Selbst bist du, o Sohn, wahrlich,
„So lebe hundert Herbste lang!"

wobei er dessen Namen hinzufügt.

„Sei fest wie Stein, wie Beil schneidig,
„Wie Goldeshort sei unzerstreut,
„Mein Glanz bist du, o Sohn, wahrlich,
„So lebe hundert Herbste lang!"

wobei er dessen Namen erwähnt.

Sodann umarmt er ihn und spricht: „Womit Prajâpati die Geschöpfe umarmte, damit sie unversehrt blieben, damit umarme ich dich, du da" [hier nennt er wieder seinen Namen].

Sodann flüstert er ihm ins rechte Ohr:

„Ihm reiche dar, o Gabenreicher, Dränger" (vgl. Ṛigv. 3,36,10),

und ins linke:

„O Indra, schenke was der Güter Bestes" (Ṛigv. 2,21,6),

und spricht: „Nicht breche und nicht wanke! hundert Lebensherbste lebe! o Sohn, mit deinem Namen küsse ich dein Haupt!"

---

[1] Dem Monde, wie § 9, oben S. 35.

— Hier küſst er dreimal sein Haupt. — „Mit dem Rufe *Hiñ*, wie die Kühe [ihre Kälber], rufe ich dich an!“ Hierbei stöſst er dreimal den Ruf *Hiñ* gegen sein Haupt aus.

12—13.

Nun folgt der *daivaḥ parimaraḥ*, das Sterben der Gottheiten *(Agni, Âditya, Candramas, Vidyut*, und analog *Vâc, Cakshus, Çrotram, Manas)* in dem *Vâyu-Prâṇa*, aus dem sie wieder auferstehen. Eine ähnliche, nur viel einfachere Anschauung liegt dem *brahmaṇaḥ parimaraḥ*, Ait. Br. 8,28, zugrunde. Dort gehen *Vidyut, Vṛishṭi, Candramas, Âditya, Agni* in *Vâyu* ein und wieder aus ihm hervor, in der Weise, daſs der Blitz im Regen, dieser im Monde, dieser in der Sonne, diese im Feuer, dieses im Winde erlischt, worauf sodann wiederum aus dem Winde das Feuer, aus diesem die Sonne, aus dieser der Mond, aus diesem der Regen, aus diesem der Blitz hervorgehen. Das Hauptgewicht fällt dabei auf die an diese einfache Naturanschauung sich knüpfende Zauberformel zur Vernichtung der Feinde. — In unsrer Stelle tritt dieser praktische Zweck in den Hintergrund, indem nur die Verheiſsung am Schlusse an ihn erinnert, wohingegen die Naturanschauung in eigentümlicher Weise fortentwickelt erscheint, zunächst, sofern neben die kosmischen Götter *(Agni, Âditya, Candramas, Vidyut)* die entsprechenden psychischen „Götter“ *(Vâc, Cakshus, Çrotram, Manas)* treten, welche im *Prâṇa* aufgehen wie jene im *Vâyu*, — sodann, sofern mit diesem *Vâyu-Prâṇa* das kosmische und psychische ***Brahman*** identisch oder nahezu identisch ist. Das kosmische Brahman, d. h. das in der Welt verwirklichte Vedawort, manifestiert sich in *Agni, Âditya, Candramas, Vidyut* und scheint mit dem Aufhören dieser Manifestationen zu sterben. In Wahrheit aber sterben dieselben (und mit ihnen das Brahman) nicht; ihren Glanz *(tejas)* geben sie an andre Erscheinungen ab, ihr Leben *(prâṇa)* aber kehrt in den Vâyu zurück. In analoger Weise manifestiert sich das psychische Brahman, d. h. das im Menschen als Gebet erwachende Vedawort, in *Vâc, Cakshus, Çrotram, Manas;* auch sie (und mit ihnen das Brahman) sterben nicht, sondern geben ihren Glanz *(tejas)* an andre psychische Kräfte ab, während sie selbst im Prâṇa, dem psychischen Äquivalente des Vâyu, fortbestehen. — Der Grundgedanke ist sonach: der *Vâyu-Prâṇa* als Prinzip des kosmischen und psychischen Lebens, von welchem hier das ***Brahman*** noch abhängig ist, jedoch so, daſs es in undeutlicher Weise als identisch mit ihm behandelt wird.

12. Nunmehr daher das [um den Prâṇa] Herumsterben der Götter.

Fürwahr, dieses Brahman entbrennt, wenn das Feuer flammt, und es stirbt, wenn es nicht flammt; alsdann geht dessen Glanz ein in die Sonne, sein Lebenshauch in den Wind;

fürwahr, dieses Brahman entbrennt, wenn die Sonne scheint, und es stirbt, wenn sie nicht scheint; alsdann geht deren Glanz ein in den Mond, ihr Lebenshauch in den Wind;

fürwahr, dieses Brahman entbrennt, wenn der Mond scheint, und es stirbt, wenn er nicht scheint; alsdann geht dessen Glanz ein in den Blitz, sein Lebenshauch in den Wind;

fürwahr, dieses Brahman entbrennt, wenn der Blitz zuckt, und es stirbt, wenn er nicht zuckt; alsdann geht dessen Glanz ein in die Himmelsgegenden[1], sein Lebenshauch in den Wind.

Also gehen alle diese Gottheiten ein in den Wind, ersterben in dem Winde; aber sie gehen darum nicht verloren, sondern aus ihm erheben sie sich wieder.

Soweit in bezug auf die Götter.

Nun in bezug auf das Selbst.

13. Fürwahr, dieses Brahman entbrennt, wenn man mit der Rede redet, und es stirbt, wenn man nicht redet; alsdann geht deren (lies *tasyâs*) Glanz ein in das Auge, ihr Lebenshauch in den Lebenshauch *(prâṇa)*;

fürwahr, dieses Brahman entbrennt, wenn man mit dem Auge schaut, und es stirbt, wenn man nicht schaut; alsdann geht dessen Glanz ein in das Ohr, sein Lebenshauch in den Lebenshauch;

fürwahr, dieses Brahman entbrennt, wenn man mit dem Ohre hört, und es stirbt, wenn man nicht hört; alsdann geht dessen Glanz ein in das Manas, sein Lebenshauch in den Lebenshauch;

fürwahr, dieses Brahman entbrennt, wenn man mit dem Manas denkt, und es stirbt, wenn man nicht denkt; alsdann geht dessen Glanz ein in den Lebenshauch, sein Lebenshauch in den Lebenshauch.

Also gehen alle diese Gottheiten ein in den Lebenshauch *(prâṇa)*, ersterben in dem Lebenshauche; aber sie gehen darum nicht verloren, sondern aus ihm erheben sie sich wieder.

Wahrlich, wenn auf den, der solches weiſs, die beiden Gebirge, das südliche und das nördliche [der *Vindhya* und der

[1] Besser mit dem Komm. „in den Wind", in welchem auch Ait. Br. 8,28 der Übergang der Erscheinungen ineinander sein Ende erreicht.

Himâlaya] sich zubewegten, um ihn zu verschütten, so würden sie ihn doch nicht verschütten können! — Aber die, welche ihn hassen, und die er hafst, die alle sterben rings um ihn im Kreise.

14.

Der Rangstreit der Organe und der Sieg des *Prâṇa* oder Lebensodems, der mit dem kosmischen *Vâyu* gleichgesetzt wird, über die übrigen, ist hier, wie so oft, das Thema der exoterischen, im *Prâṇa-Vâyu* das Prinzip der Dinge anschauenden Upanishadlehre.

Nunmehr daher die Aneignung der Oberhoheit.

Nämlich jene [vorher erwähnten] Gottheiten, da sie sich um den Vorrang stritten, wanderten aus diesem Leibe aus; da lag er ohne Odem, vertrocknet wie ein Stück Holz.

Da ging die Rede in ihn ein; aber obgleich er mit der Rede redete, blieb er doch liegen.

Da ging das Auge in ihn ein; aber obgleich er mit der Rede redete und mit dem Auge sah, blieb er doch liegen.

Da ging das Ohr in ihn ein; aber obgleich er mit der Rede redete, mit dem Auge sah und mit dem Ohre hörte, blieb er doch liegen.

Da ging das Manas in ihn ein; aber obgleich er mit der Rede redete, mit dem Auge sah, mit dem Ohre hörte und mit dem Manas dachte, blieb er doch liegen.

Da ging der Prâṇa in ihn ein; da stand er alsobald auf.

Da erkannten alle jene Gottheiten die Oberhoheit des Prâṇa an, und indem sie des Prâṇa, des Erkenntnis-Selbstes *(prajñâtman)*, teilhaftig wurden, zogen sie mit allen jenen [Verzweigungen des Prâṇa, *prâṇa*, *apâna*, *vyâna*, *samâna*, *udâna*] aus diesem Körper aus, und indem sie in den Wind eingingen, gelangten sie, zum Äther geworden, in den Himmel.

Und ebenso auch, wer solches weifs, die Oberhoheit des Prâṇa anerkennt und, indem er des Prâṇa, des Erkenntnis-Selbstes teilhaftig wird, mit allen jenen aus diesem Körper auszieht und in den Wind eingeht, der gelangt, zum Äther geworden, in den Himmel. So gelangt er dorthin, wohin jene

Götter gelangten, nachdem sie dies erkannt, und sofern jene Götter unsterblich sind, sofern wird auch der unsterblich, der solches weifs.

15.

Neben dem Seelenwanderungsglauben, der die Wohlfahrt im Jenseits und im abermaligen Erdenleben von dem rituellen und moralischen Verhalten des einzelnen Menschen abhängig machte, bestand auch der Manenkultus noch weiter fort, welchem die Vorstellung zugrunde liegt, dafs die Werke der Nachkommen den im Jenseits weilenden Vorfahren zugute kommen. Daher erscheint die Zeugung eines Sohnes als eine Schuld *(ṛiṇam)*, die man an die Väter abträgt; daher auch der sterbende Vater den Sohn feierlich als Fortsetzer seiner Werke einsetzt, worauf sich, ähnlich wie Bṛih. Up. 1,5,17—20, auch der vorliegende Abschnitt bezieht.

Nunmehr daher die Vater-Sohn-Zeremonie, oder, wie sie auch heifst, die Vermachung *(sampradânam)*.

Wenn der Vater fühlt, dafs er sterben wird, so bescheidet er den Sohn zu sich, und nachdem er das Haus mit frischem Grase hat streuen, das Feuer bei sich anlegen und Wasserkrug nebst Schüssel hinzu setzen lassen, so liegt mit einem noch nicht gewaschenen Gewande angetan der Vater da. Der Sohn tritt hinzu und neigt sich vom Kopfende her über ihn, indem er seine Sinnesorgane mit denen des Vaters in Berührung bringt, — oder auch kann dieser ihm, indem er ihm zugewandt sitzt, das Vermächtnis machen. Dieses übergibt er ihm dann in folgender Weise.

Der Vater spricht: „Meine Rede möge ich in dich legen."
Der Sohn spricht: „Deine Rede nehme ich in mich auf."
Der Vater: „Meinen Odem möge ich in dich legen."
Der Sohn: „Deinen Odem nehme ich in mich auf."
Der Vater: „Mein Auge möge ich in dich legen."
Der Sohn: „Dein Auge nehme ich in mich auf."
Der Vater: „Mein Ohr möge ich in dich legen."
Der Sohn: „Dein Ohr nehme ich in mich auf."
Der Vater: „Meinen Geschmack möge ich in dich legen."
Der Sohn: „Deinen Geschmack nehme ich in mich auf."
Der Vater: „Meine Werke möge ich in dich legen."
Der Sohn: „Deine Werke nehme ich in mich auf."

Der Vater: „Meine Lust und Unlust möge ich in dich legen.“
Der Sohn: „Deine Lust und Unlust nehme ich in mich auf.“
Der Vater: „Meine Geschlechtslust, Liebeslust, Zeugungskraft möge ich in dich legen.“
Der Sohn: „Deine Geschlechtslust, Liebeslust, Zeugungskraft nehme ich in mich auf.“
Der Vater: „Meinen Gang möge ich in dich legen.“
Der Sohn: „Deinen Gang nehme ich in mich auf.“
Der Vater: „Mein Manas möge ich in dich legen.“
Der Sohn: „Dein Manas nehme ich in mich auf.“
Der Vater: „Mein Bewufstsein möge ich in dich legen.“
Der Sohn: „Dein Bewufstsein nehme ich in mich auf.“
Sollte jedoch der Vater nur noch mit Mühe (wörtlich: aus der Nähe) sprechen können, so mag er zusammenfassend sagen: „Meine Lebenskräfte *(prâṇân)* möge ich in dich legen“, und der Sohn soll antworten: „Deine Lebenskräfte nehme ich in mich auf.“

Dann geht er, den Vater rechts behaltend, auf den Ausgang zu, und der Vater ruft ihm die Worte nach: „Möge Glanz, Brahmanenwürde und Ruhm dir einwohnen!“ worauf der Sohn über die linke Schulter nach ihm zurückblickt und, indem er durch Vorhalten der Hand oder mit dem Ende des Gewandes [sein Gesicht] bedeckt hält, die Worte spricht: „Mögest du himmlische Welten und Freuden erlangen!“

Sollte der Vater wieder gesund werden, so mufs er unter der Herrschaft des Sohnes wohnen, oder auch er mag als Pilger *(parivrâjaka)* umherziehen. Stirbt er hingegen, so nehmen in der erwähnten Weise [die Lebenskräfte des Vaters] von dem Sohne Besitz, so wie es sich gehört, — so wie es sich gehört.

Dritter Adhyâya.

Nach den mehr exoterischen und vorbereitenden Betrachtungen des Âtman als personifizierten Gottes und als Prâṇa im ersten und zweiten Adhyâya folgt nun im dritten Adhyâya als der eigentliche Kern der Upanishad die philosophische Lehre vom Âtman. Nur die Einkleidung ist mythisch, sofern der Gott *Indra* (der auch sonst als Personifikation des Âtman erscheint, Ait. Âr. 2,2. Ait. Up. 1,3,14. Kaush. 2,6) die Erkenntnis seiner als des Âtman dem *Pratardana* mitteilt, nachdem dieser der Versuchung, selbst zu wählen und dadurch schlechter zu wählen (wie Naciketas in Kâṭh. Up. 1 andern Versuchungen), glücklich widerstanden hat. — Es

folgt sodann eine auf im wesentlichen richtige psychologische Anschauungen gegründete, wohlgeordnete und vortrefflich durchgeführte Betrachtung über die Abhängigkeit der Sinnesobjekte von den Sinnesorganen und dieser wiederum von dem Prâṇa (Lebenshauch) oder Prajñâtman (Bewufstsein-Selbst), d. h. dem Prinzip des unbewufsten und des bewufsten Lebens, welche beide hier, weil sie „zusammen in dem Leibe wohnen und zusammen aus ihm herausziehen", für identisch erklärt werden und es auch im tiefsten Grunde sind, wiewohl nur ihrer Wurzel nach, aus der sie als zwei verschiedenartige Stämme hervorgehen (siehe meine Elemente der Metaphysik, Tl. II, Kap. 4: „Der bewufste und der unbewufste Wille"). Das Resultat dieser nachgewiesenen Abhängigkeit aller Sinnesobjekte und Sinnesorgane vom Bewufstsein-Selbste ist die Ermahnung, dafs der nach der erlösenden Erkenntnis Trachtende nicht die Objekte, auch nicht die subjektiven psychischen Kräfte, sondern allein das Subjekt des Erkennens und Handelns zu suchen hat, welches in herrlicher Schilderung als der höchste Gott und zugleich als der Âtman in uns gefeiert wird.

Zur leichtern Übersicht mag hier noch eine Disposition des ganzen Abschnittes folgen.

Einleitung (§ 1).

A. Der Prajñâtman und die Sinnesorgane.

1. Die Organe laufen in einer Einheit zusammen *(ekabhûyam gacchanti)*, welche, als die Gesamtheit der Organe, in jedem einzelnen derselben wirksam ist (§ 2).
2. Diese Einheit liegt nicht aufserhalb der Organe oder Prâṇâḥ, sondern in demjenigen unter ihnen, welches über alle andern den Vorrang *(niḥçreyasam)* hat, d. h. in dem *Prâṇa* oder *Prajñâtman*. Sein Vorrang aber beruht auf folgenden Gründen:
   a. Entbehrlichkeit der andern Organe;
   b. Unentbehrlichkeit des Prâṇa;
   c. Sein Fortbestehen im Tiefschlafe und
   d. im Tode (§ 3).

B. Der Prajñâtman und die Sinnesobjekte.

1. Die Sinnesobjekte werden als die Organe (d. h. mittels derselben) in den Prajñâtman hineingeschüttet *(abhivisṛijyante)*, so dafs er durch die Organe die Objekte erlangt (§ 4).
2. Aus dem Prajñâtman werden die Organe herausgezogen *(udûlham)*, aus ihnen wiederum die betreffenden Objekte nach aufsen projiziert *(parastât prativihita*, § 5), daher die Prajñâ durch die Organe die Objekte erlangt (§ 6).
3. Unmöglichkeit, ohne die Prajñâ und durch die Organe allein die Objekte zu erkennen (§ 7).

C. Das Subjekt des Erkennens.

1. Nicht die Objekte, sondern das Subjekt soll man suchen zu erkennen.
2. Keine Objekte *(bhûtamâtrâḥ)* ohne subjektive Organe *(prajñâmâtrâḥ)*, keine subjektiven Organe ohne Objekte.

3. Beide laufen im Subjekte zusammen wie die Radkreisteile und Felgen in der Radnabe.
4. Das Subjekt ist der ewige, selige Gott, der allmächtig zum Guten und Bösen, zum Heil und Verderben prädestiniert.
5. Und dieser Herr aller Welten ist meine Seele, mein Âtman (§ 8).

1. Es begab sich, dafs Pratardana, der Sohn des Divodâsa, zu der lieben Wohnung des Indra gelangte, durch Kampf und durch Mannhaftigkeit.

Zu ihm sprach Indra: „Pratardana, wähle dir einen Wunsch!“ —

Und Pratardana sprach: „Wähle du selbst für mich was du für den Menschen als das Heilsamste erachtest!“ —

Aber Indra sprach: „Der Höhere wählt doch nicht für den Niedern! Wähle du nur selbst; denn du bist doch niederer als ich.“ Also sprach Indra.[1]

Aber Pratardana[1] liefs sich nicht abbringen von der Wahrheit; denn die Wahrheit ist Indra.

Da sprach Indra zu ihm:

„So erkenne mich! Denn dieses erachte ich für den Menschen als das Heilsamste, dafs er mich erkenne. Denn obgleich ich den dreiköpfigen Sohn des *Tvashṭar* erschlagen habe und die *Arunmukha*'s [die «Wundmäuligen», entstellt aus *Arurmaghân*, die «Knauserigen», Ait. Br. 7,28] und die Streber [oder Büfser, *yatîn*] den wilden Hunden vorgeworfen habe, obgleich ich, viele Verträge brechend, im Himmel die *Prahlâdî*'s (die Polterer), im Luftraume die *Pauloma*'s (etwa: Dickwänste), auf der Erde die *Kâlakâñja*'s (Schwarzköpfe) durchbohrt habe *(atṛiṇam = atṛiṇadam?)*, so wurde mir dafür auch nicht ein Haar *(loma)* gekrümmt *(amîyata)*, — und so auch, wer mich kennt,

---

[1] Irgend ein Abschreiber, der die Worte *satyân na iyâya* verstand als „er erfüllte sein Versprechen“, scheint p. 75,1 die beiden Namen vertauscht zu haben, was dann weiter die Korrektur von *ma' iti* in *mâ iti* zur Folge hatte. — Will man hingegen am überlieferten Texte festhalten, so mufs man *avara* beide Male in ganz verschiedenem Sinne nehmen und übersetzen: „Aber Indra sprach: «Der Höhere wählt doch nicht für den Niedern *(ararasmai)*! Wähle du nur selbst!» — «Dann wird mir also kein Geschenk *(avaro)* zuteil», so sprach Pratardana. — Aber Indra ging nicht ab von der Wahrheit (von dem Halten seines Versprechens); denn die Wahrheit ist Indra.“

dem wird fürwahr durch kein Werk seine Welt [sein Platz im Himmel] geschmälert *(loko mîyate)*, nicht durch Diebstahl, nicht durch Tötung der Leibesfrucht, nicht durch Muttermord, nicht durch Vatermord[1], und hat er auch Böses vollbracht (lies *cakrusho*), so entflieht doch nicht die dunkle Farbe von seinem Angesicht [keine Furcht macht ihn erblassen]."

2. Und er (Indra) sprach:

„Ich bin der Lebenshauch *(prâṇa)*; als das Bewufstsein-Selbst *(prajñâtman)*, als Leben, als Unsterbliches verehre mich. Der Prâṇa ist Leben, und das Leben ist Prâṇa. Denn solange in diesem Leibe der Prâṇa weilt, so lange weilt auch das Leben; denn durch den Prâṇa erlangt man in dieser Welt das Nichttotsein, und durch das Bewufstsein *(prajñâ)* die wahre Erkenntnis. Wer mich als Leben, als Unsterbliches verehrt, der gelangt in dieser Welt zur vollen Lebensdauer, und er erlangt Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit in der himmlischen Welt."

[Pratardana sprach]: „Einige lehren, dafs die Lebenskräfte in eine Einheit zusammenlaufen *(ekabhûyam gacchanti)*; denn niemand kann doch zugleich miteinander durch die Rede den Namen, durch das Auge die Gestalt, durch das Ohr den Ton und durch das Manas den Gedanken zum Bewufstsein bringen; sondern indem vielmehr die Lebenskräfte in eine Einheit zusammenlaufen, so bringen sie nacheinander alles dieses zum Bewufstsein; und wenn die Rede redet, so reden alle Lebenskräfte ihr nach [d. h. mit ihr], und wenn das Auge sieht, so sehen alle Lebenskräfte ihm nach, und wenn das Ohr hört, so hören alle Lebenskräfte ihm nach, und wenn das Manas denkt, so denken alle Lebenskräfte ihm nach, und wenn der Odem atmet, so atmen alle Lebenskräfte ihm nach."

---

[1] Wer die Erkenntnis des Âtman und seiner Einheit mit ihm erlangt und dadurch der Illusion der individuellen Existenz enthoben ist, dessen gute und böse Werke werden zunichte; sie sind nicht mehr seine Werke, eben weil er nicht mehr Individuum ist. (In der Sprechweise des Christentums: wer den Glauben hat, dem werden seine Sünden vergeben.) — Wie wahr, und doch wie gefährlich, wenn sie nur halb verstanden wird, ist diese Lehre!

„Allerdings ist es so“, sprach Indra.

„Aber doch“, fuhr er fort, „besteht unter den Lebenskräften eine Rangordnung. 3. Nämlich,

man lebt auch ohne Rede, denn wir sehen Stumme,
man lebt auch ohne Gesicht, denn wir sehen Blinde,
man lebt auch ohne Gehör, denn wir sehen Taube,
man lebt auch ohne Manas, denn wir sehen Narren,
man lebt auch mit abgeschnittenen Armen,
man lebt auch mit abgeschnittenen Beinen, denn also sehen wir es,

aber der *Prâṇa* ist es, der *Prajñâtman*, welcher diesen Leib umspannt und aufrichtet *(ut-thâpayati)*, darum soll man ihn als das *Uktham* (vgl. Ait. Âr. 2,1, oben S. 10) verehren.

Dieses ist die Durchdringung aller [Lebenskräfte] im Prâṇa.

Was aber der *Prâṇa* ist, das ist die *Prajñâ* (das Bewufstsein), und was die *Prajñâ* ist, das ist der *Prâṇa*.

Und dieses ist seine Anschauung, dieses seine Erkenntnis: wenn ein Mensch so eingeschlafen ist, dafs er kein Traumbild schaut, dann ist er eben in diesem *Prâṇa* zur Einheit geworden; dann geht in ihn

die Rede mit allen Namen ein,
das Auge mit allen Gestalten ein,
das Ohr mit allen Tönen ein,
das Manas mit allen Gedanken ein.

Und wenn einer erwacht, dann geschieht es, gleichwie aus einem flammenden Feuer nach allen Seiten die Funken auseinanderstieben, dafs also aus diesem *Âtman* alle Lebenskräfte, je nach ihrem Standorte, heraustreten, aus den Lebenskräften [Rede, Auge, Ohr, Manas] die Götter *[Agni, Sûrya, Diçaḥ, Candramâḥ]*, aus den Göttern die Welten [Namen, Gestalten, Töne, Gedanken].

Das ist der *Prâṇa*, der *Prajñâtman*, welcher diesen Leib umspannt und aufrichtet, darum soll man ihn als das *Uktham* verehren.

Dieses ist die Durchdringung aller [Lebenskräfte] im Prâṇa.

Was aber der *Prâṇa* ist, das ist die *Prajñâ* (das Bewufstsein), und was die *Prajñâ* ist, das ist der *Prâṇa*.

Und dieses ist sein Beweis, dieses seine Erkenntnis: wenn der Mensch, leidend und im Begriffe zu sterben, von Schwäche

überkommen, in Bewufstlosigkeit verfällt, und die Leute sagen, sein Geist ist entflohen, er hört nicht, sieht nicht, redet nicht, denkt nicht, — dann ist er eben in diesem Prâṇa zur Einheit geworden; dann geht in ihn

die Rede mit allen Namen ein,
das Auge mit allen Gestalten ein,
das Ohr mit allen Tönen ein,
das Manas mit allen Gedanken ein,

und wenn er aus diesem Leibe auszieht, so zieht er mit ihnen allen aus.[1]

4. Als Rede werden in ihn alle Namen hineingeschüttet (*abhivisṛijyante*, viel besser als *abhivisṛijate = parityajati*, wie der Komm. liest), durch die Rede erlangt er alle Namen,

als Odem werden in ihn alle Gerüche hineingeschüttet, durch den Odem erlangt er alle Gerüche,

als Auge werden in ihn alle Gestalten hineingeschüttet, durch das Auge erlangt er alle Gestalten,

als Ohr werden in ihn alle Töne hineingeschüttet, durch das Ohr erlangt er alle Töne,

als Manas werden in ihn alle Gedanken hineingeschüttet, durch das Manas erlangt er alle Gedanken;

dieses ist die Durchdringung aller im *Prâṇa*.

Was aber der *Prâṇa* ist, das ist die *Prajñâ*, und was die *Prajñâ* ist, das ist der *Prâṇa*; denn beide wohnen vereint im Körper und ziehen vereint aus ihm aus.

Nun wollen wir auseinandersetzen, wie auch alle Wesen mit dieser *Prajñâ* (dem Bewufstsein) eine Einheit bilden:

[1] Der Hauptzweck dieser Betrachtung über Tiefschlaf und Ohnmacht ist der, die Identität des *Prâṇa* (des Lebenshauches) und der *Prajñâ* (des Bewufstseins) zu beweisen. In Tiefschlaf und Ohnmacht besteht der Prâṇa fort, während die Prajñâ erloschen zu sein scheint. In Wahrheit aber ist sie nicht erloschen, sondern nur mit dem Prâṇa eins geworden, aus dem sie beim Erwachen wieder hervorgeht. Somit ist die Prajñâ nur vorübergehend, im Wachen, vom Prâṇa verschieden, und bildet im übrigen mit diesem eine Einheit. — Mit der Prajñâ tauchen aber auch die Sinnesorgane, mit diesen die Sinnesobjekte im Tiefschlafe in den Prâṇa ein; somit gehen auch sie im Prâṇa zur Einheit zusammen, wie das nun Folgende näher ausführt.

5. Die Rede ist als ein Teil von ihm (dem Bewufstsein) aus ihm herausgezogen (lies *udûlham*); von dieser ist der Name das nach aufsen versetzte Wesenselement;

der Odem ist als ein Teil von ihm aus ihm herausgezogen; von diesem ist der Geruch das nach aufsen versetzte Wesenselement;

das Auge ist als ein Teil von ihm aus ihm herausgezogen; von diesem ist die Gestalt das nach aufsen versetzte Wesenselement;

das Ohr ist als ein Teil von ihm aus ihm herausgezogen; von diesem ist der Ton das nach aufsen versetzte Wesenselement;

die Zunge ist als ein Teil von ihm aus ihm herausgezogen; von dieser ist der Nahrungssaft das nach aufsen versetzte Wesenselement;

die Hände sind als ein Teil von ihm aus ihm herausgezogen; von diesen ist das Werk das nach aufsen versetzte Wesenselement;

der Leib ist als ein Teil von ihm aus ihm herausgezogen; von diesem ist Lust und Unlust [Erregendes] das nach aufsen versetzte Wesenselement;

das Zeugungsglied ist als ein Teil von ihm aus ihm herausgezogen; von diesem ist Geschlechtslust, Liebeslust und Zeugungskraft [nämlich das sie Erregende] das nach aufsen versetzte Wesenselement;

die Füfse sind als ein Teil von ihm aus ihm herausgezogen; von diesen sind die Gehbewegungen das nach aufsen versetzte Wesenselement;

das Manas ist als ein Teil von ihm aus ihm herausgezogen; von diesem sind Gedanken und Begierden [das sie Erregende] das nach aufsen versetzte Wesenselement.

6. Durch das Bewufstsein *(prajñâ)* die Rede besteigend, gelangt man durch die Rede zu allen Namen[1];

---

[1] Der Kommentator Çaṅkarânanda bemerkt hierzu: „Der Sinn ist folgender: Nicht ist ohne Bewufstsein *(prajñâ)* das betreffende Organ *(indriyam)*, und nicht ist ohne das betreffende Organ des betreffenden Objektes *(vishaya)* Erlangung. Folglich, da, wenn etwas ohne ein andres nicht existiert oder

durch das Bewuſstsein den Odem besteigend, gelangt man durch den Odem zu allen Gerüchen;

durch das Bewuſstsein das Auge besteigend, gelangt man durch das Auge zu allen Gestalten;

durch das Bewuſstsein das Ohr besteigend, gelangt man durch das Ohr zu allen Tönen;

durch das Bewuſstsein die Zunge besteigend, gelangt man durch die Zunge zu allen Nahrungssäften;

durch das Bewuſstsein die Hände besteigend, gelangt man durch die Hände zu allen Werken;

durch das Bewuſstsein den Leib besteigend, gelangt man durch den Leib zu Lust und Schmerz [dem sie Erregenden];

durch das Bewuſstsein das Zeugungsglied besteigend, gelangt man durch das Zeugungsglied zu Geschlechtslust, Liebeslust und Zeugungskraft [dem sie Erregenden];

durch das Bewuſstsein die Füſse besteigend, gelangt man durch die Füſse zu allen Gehbewegungen;

durch das Bewuſstsein das Manas besteigend, gelangt man durch das Manas zu allen Gedanken [und Begierden erregenden Objekten].

7. Denn nicht vermag, vom Bewuſstsein verlassen, die Rede irgend einen Namen zum Bewuſstsein zu bringen; denn man sagt: mein Geist war anderswo, darum bin ich mir jenes Namens nicht bewuſst geworden;

und nicht vermag, vom Bewuſstsein verlassen, der Odem irgend einen Geruch zum Bewuſstsein zu bringen; denn man sagt: mein Geist war anderswo, darum bin ich mir jenes Geruches nicht bewuſst geworden;

und nicht vermag, vom Bewuſstsein verlassen, das Auge irgend eine Gestalt zum Bewuſstsein zu bringen; denn man

---

doch nicht perzipiert wird, es mit ihm wesenseins ist, — wie das Gewebe, weil es ohne die Fäden nicht perzipiert wird, wesenseins mit den Fäden ist, — oder wie das Silber, weil es ohne den Perlmutterglanz nicht perzipiert wird, wesenseins mit dem Perlmutterglanze ist, — so ist auch das Objekt, da es ohne das betreffende Organ nicht existiert, d. h. nicht perzipiert wird, wesenseins mit dem betreffenden Organe, und das betreffende Organ, da es ohne das Bewuſstsein nicht perzipiert wird, wesenseins mit dem Bewuſstsein.“

sagt: mein Geist war anderswo, darum bin ich mir jener Gestalt nicht bewufst geworden;

und nicht vermag, vom Bewufstsein verlassen, das Ohr irgend einen Ton zum Bewufstsein zu bringen; denn man sagt: mein Geist war anderswo, darum bin ich mir jenes Tones nicht bewufst geworden;

und nicht vermag, vom Bewufstsein verlassen, die Zunge irgend einen Nahrungssaft zum Bewufstsein zu bringen; denn man sagt: mein Geist war anderswo, darum bin ich mir jenes Nahrungssaftes nicht bewufst geworden;

und nicht vermögen, vom Bewufstsein verlassen, die Hände irgend ein Werk zum Bewufstsein zu bringen; denn man sagt (nicht *âhatus* etc. zu lesen): mein Geist war anderswo, darum bin ich mir jenes Werkes nicht bewufst geworden;

und nicht vermag, vom Bewufstsein verlassen, der Leib irgend eine Lust oder Unlust zum Bewufstsein zu bringen; denn man sagt: mein Geist war anderswo, darum bin ich mir jener Lust und Unlust nicht bewufst geworden;

und nicht vermag, vom Bewufstsein verlassen, das Zeugungsglied irgend eine Geschlechtslust, Liebeslust und Zeugungskraft zum Bewufstsein zu bringen; denn man sagt: mein Geist war anderswo, darum bin ich mir jener Geschlechtslust, Liebeslust und Zeugungskraft nicht bewufst geworden;

und nicht vermögen, vom Bewufstsein verlassen, die Füfse irgendwelche Gehbewegungen zum Bewufstsein zu bringen; denn man sagt: mein Geist war anderswo, darum bin ich mir jener Gehbewegungen nicht bewufst geworden;

und nicht vermag, vom Bewufstsein verlassen, irgend ein Gedanke zustande zu kommen, oder irgend ein Erkenntnisobjekt zum Bewufstsein zu kommen.

8. Nicht nach der Rede soll man fragen, sondern den erkennen, der da redet[1],

nicht nach dem Geruch soll man fragen, sondern den erkennen, der da riecht,

---

[1] *In summa*: Nicht nach der empirischen Erkenntnis der Vielheit (nach *Avidyâ*), sondern nach der metaphysischen Erkenntnis der Einheit *(Vidyâ)* soll man trachten.

nicht nach der Gestalt soll man fragen, sondern den erkennen, der da sieht,

nicht nach dem Tone soll man fragen, sondern den erkennen, der da hört,

nicht nach dem Nahrungssafte soll man fragen, sondern den erkennen, der den Nahrungssaft schmeckt,

nicht nach dem Werke soll man fragen, sondern den erkennen, der da wirkt,

nicht nach Lust und Unlust [Erregendem] soll man fragen, sondern den erkennen, der Lust und Unlust fühlt,

nicht nach Geschlechtslust, Liebeslust und Zeugungskraft soll man fragen, sondern den erkennen, der die Geschlechtslust, Liebeslust und Zeugungskraft empfindet,

nicht nach den Gehbewegungen soll man fragen, sondern den erkennen, der da geht,

nicht nach dem Manas soll man fragen, sondern den erkennen, der da denkt.

Denn alle diese zehn Wesenselemente sind abhängig vom Bewufstsein, und die zehn Bewufstseinselemente sind abhängig von den Wesen; denn wenn die Wesenselemente nicht wären, so würden auch die Bewufstseinselemente nicht sein, und wenn die Bewufstseinselemente nicht wären, so würden auch die Wesenselemente nicht sein, denn nicht kommt durch die einen ohne die andern irgend eine Erscheinung *(rûpam)* zustande.

Noch auch ist dieses eine Vielheit: sondern gleichwie der Kranz des Rades an den Speichen befestigt ist, und die Speichen an der Nabe befestigt sind, also sind auch jene Wesenselemente an den Bewufstseinselementen befestigt, und die Bewufstseinselemente an dem *Prâṇa* befestigt, denn dieser *Prâṇa* ist eben das Bewufstsein-Selbst *(prajñâtman)*, ist Wonne, ist nicht alternd, ist unsterblich!

Er wird nicht höher durch gute Werke und wird nicht geringer durch böse Werke,

sondern er ist es, der das gute Werk den tun macht, welchen er aus diesen Welten emporführen will, und er ist es, der das böse Werk den tun macht, welchen er abwärts führen will.

Er ist der Hüter der Welt, er ist der Gebieter der Welt, er ist der Weltenherr,

und dieser ist meine Seele *(âtman)*, das soll man wissen, — dieser ist meine Seele, das soll man wissen!"

Vierter Adhyâya.

Dieser Abschnitt läſst sich als ein erweiternder Nachtrag des vorhergehenden betrachten[1], sofern die Gedanken vom Eingehen der Lebensorgane in den Prâṇa oder Prajñâtman im Tiefschlafe und Wiederhervorgehen aus ihm, von seiner Durchdringung des ganzen Leibes und von seiner Oberhoheit über die Lebensorgane, welche dort Indra dem Pratardana mitteilte, hier in Form einer Belehrung erscheinen, welche *Ajâtaçatru*, der König von Kâçî (Benares) dem Brahmanen ***Bâlâki Gârgya*** (d. h. dem Sohne des Balâka aus der Familie Garga) erteilt, nachdem dieser sich erboten hatte, das Brahman zu erklären und dieses in einer Reihe von Definitionen versuchte, welche von dem König als unzulänglich zurückgewiesen wurden; worauf der Brahmane, seines Nichtwissens überführt, den König um Belehrung bittet, die dieser an dem Beispiele eines vom Tiefschlafe Erwachenden entwickelt. — Dieselbe Erzählung findet sich in kürzerer Form und zumeist mit denselben [Redewendungen wieder Bṛih. Up. 2,1, wo Gârgya nur zwölf Definitionen aufstellt, welche mit einer Auslassung *(dikshu)* und fünf neu hinzukommenden *(stanayitnau, pratiçrutkâyâm, svapnayâ, dakshiṇe* und *savye akshiṇi)* in Kaush. Up. zu sechzehn werden. Auch in der Reihenfolge und den Gegenerklärungen des Ajâtaçatru finden sich mehrfache Differenzen zwischen beiden Rezensionen vor. Dieselben scheinen nicht voneinander, sondern von einer als beiderseitige Quelle dienenden Erzählung abhängig zu sein, welche mündlich umlief und von den Redaktoren der beiden Upanishad's in Anpassung an Anschauung und Darstellungsweise ihrer Schule schriftlich fixiert wurde. Ganz passend als Rahmen für die von Ajâtaçatru zu erteilende Belehrung ist die Erzählung in keiner von beiden Rezensionen. Denn nach der Erzählung würde man eine Auseinandersetzung über das Verhältnis des Brahman (Prâṇa, Prajñâtman) zu den zwölf oder sechzehn Purusha's erwarten, während in der folgenden Belehrung diese Frage in Bṛih. Up. gar nicht berührt, in Kaush. Up. durch die kurze Bemerkung, daſs diese Purusha's nur *karman* (erschaffen) seien, und daſs man nach ihrem *kartar* (Schöpfer) zu suchen habe, abgefertigt wird, worauf dann Ajâtaçatru in seiner am Tiefschlafenden exemplifizierten Auseinandersetzung nur das Verhältnis des Brahman (Prâṇa, Prajñâtman) zu den

[1] Die Meinung des Scholiasten, daſs hier eine Steigerung von dem exoterischen *Prâṇa* zu dem esoterischen *Caitanya* beabsichtigt sei *(prâṇât sushuptâvasthâd apagatacaitanyât paraṃ cetanam ânanda-âtmânaṃ vivakshur)*, hat in dem Texte der Upanishad keinen Halt.

Lebensorganen *(prâṇa, vâc, cakshuḥ, çrotram, manas)* erörtert. Die Lehre von dem Eingehen dieser Organe in den Prâṇa im Tiefschlafe und dem Wiederhervorgehen aus ihm beim Erwachen ist beiden Rezensionen gemeinsam. Hieran schliefst sich, nur in Kaush. Up., eine Darlegung von der Durchdringung des Leibes durch den Prâṇa, welche schon durch die *sarvâpti*, Kaush. 3,3—4, oben S. 45—46, vorbereitet war, in der Ausführung jedoch mit Bṛih. Up. 1,4,7 parallel ist. Zum Schlusse wird das Verhältnis des Prâṇa zu den Organen, wie Kaush. 3,8 durch den Vergleich mit Radnabe und Speichen, so hier durch den zwischen dem Prinzipal und seinen Leuten, erläutert. Ein Hinweis auf den Wert der hier erteilten Belehrung, durch welche erst auch Indra seine Übermacht über die Dämonen erlangt habe, beschliefst den Abschnitt, als dessen Grundgedanken man, so wie er vorliegt, die Superiorität des Prâṇa-Brahman über die Kräfte und Erscheinungen der Natur (die *Purusha*'s des Gârgya) und über die psychischen Organe im Menschen bezeichnen kann.

1. Nun war einstmals *Gârgya Bâlâki* als Vedagelehrter berühmt; er wohnte bei den Uçînara's, bei den Satvan's und Matsya's, bei den Kuru's und Pañcâla's, bei den Kâçi's und Videha's.

Der kam einmal zu *Ajâtaçatru*, dem Könige von Kâçî, und sprach: „Möge ich dir das Brahman lehren!" Zu ihm sprach Ajâtaçatru: „Tausend Kühe gebe ich dafür; wenn man so spricht, kommen ja die Leute mit dem Rufe: «ein Janaka, ein Janaka!» [ein wegen seiner Freigebigkeit sprichwörtlich gewordener König von Videha] gelaufen."

2. [Der Erzähler vergegenwärtigt sich, ehe er fortfährt, die Hauptpunkte des nun folgenden Gespräches:]

in der Sonne — grofs
im Monde — Nahrung
im Blitze — Wahrheit
im Donner — Schall
im Winde — Indra Vaikuṇṭha
im Äther — erfüllt
im Feuer — Überwältiger
im Wasser — Glanz,

soviel in bezug auf die Gottheiten. Nun in bezug auf das Selbst:

im Spiegel — Ebenbild
im Schatten — Gefährte
im Echo — Leben
im Tone — Tod

im Traume — Yama
im Leibe — Prajâpati
im rechten Auge — der Rede [Selbst]
im linken Auge — der Wahrheit [Selbst].

3. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in der Sonne ist, den verehre ich."

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen (*saṃvâdayishṭhâs*, oder Text B: *samavâdayishṭhâs* «dürftest du meine Zustimmung, *samavâda*, nicht erlangen»), als Grofses, als Hellgekleideten, als Obersten, als Haupt aller Wesen verehre ich den."

Wer diesen also verehrt, der wird zum Obersten, zum Haupte aller Wesen.[1]

4. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Monde ist, den verehre ich."

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als König Soma, als Selbst der Nahrung[2] verehre ich den."

Wer diesen also verehrt, der wird zum Selbste der Nahrung.

5. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Blitze ist, den verehre ich."

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als Selbst der Wahrheit [die wie der Blitz das Dunkel des Nichtwissens erhellt] verehre ich den."

Wer diesen also verehrt, der wird zum Selbste der Wahrheit.

6. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Donner ist, den verehre ich."

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als Selbst des Schalles verehre ich den."

---

[1] Diese Worte gehören, wie die Stellung des *iti* beweist, nicht dem Könige, wie Cowell und M. Müller annehmen, sondern dem Erzähler.

[2] Die Worte „als König Soma" wurden aus Text B aufgenommen, da sie, wegen ihrer Wiederkehr in § 19, nicht entbehrt werden können. — Der Mond ist *annasya âtmâ*, Selbst der Nahrung, sofern er, vermöge seines Zunehmens durch Aufzehren von Seelen und seines Abnehmens durch Aufgezehrtwerden infolge ihres Herabsteigens, das Prototyp dessen, was ifst und gegessen wird, ist.

Wer diesen also verehrt, der wird zum Selbste des Schalles.

7. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Winde ist, den verehre ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als Indra Vaikuṇṭha, als unbesiegliches Heer verehre ich den.“

Wer diesen also verehrt, der wird siegreich, unbesieglich, die Widersacher überwindend.

8. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Äther (Raume) ist, den verehre ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als das erfüllte, unbewegte Brahman verehre ich den.“

Wer diesen also verehrt, der wird erfüllt mit Nachkommen, Vieh, Ruhm, Brahmanenwürde und Himmelswelt, und kommt zu vollem Leben.

9. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Feuer ist, den verehre ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als Überwältiger verehre ich den.“

Wer diesen also verehrt, der wird zu einem Überwältiger unter den andern.

10. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Wasser ist, den verehre ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als Selbst des Glanzes verehre ich den.“

Wer diesen also verehrt, der wird zum Selbste des Glanzes.

Soviel in bezug auf die Gottheiten. — Nun in bezug auf das Selbst.

11. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Spiegel ist, den verehre ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als Ebenbild verehre ich den.“

Wer diesen also verehrt, dem wird sein Ebenbild in seiner Nachkommenschaft erstehen, nicht was ihm unähnlich wäre.

12. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Schatten ist, den verehre ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als unzertrennlichen Gefährten verehre ich den.“

Wer diesen also verehrt, der findet Gefährten (lies *dvitîyân*), denn Gefährten sind ihm beschieden.

13. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Echo ist, den verehre ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als Leben[1] *(asu)* verehre ich den.“

Wer diesen also verehrt, der verfällt nicht vor der Zeit der Bewufstlosigkeit.

14. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Tone[2] ist, den verehre ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als Tod verehre ich den.“

Wer diesen also verehrt, der scheidet nicht vor der Zeit dahin.

15. Bâlâki sprach: „Der Geist der, so eingeschlafen, im Traume wandelt, den verehre ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als König Yama[3] verehre ich den.“

Wer diesen also verehrt, dem fügt sich *(yamyate)* alles hier zum besten.

16. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem Leibe ist, den verehre ich.“

---

[1] Das (bewufste) Leben besteht darin, dafs die Eindrücke der Dinge in uns, wie die Töne im Echo, einen Widerhall finden.

[2] Der Ton, *çabda,* könnte hier die Nachrede sein, *yaḥ çabdaḥ purusham anveti,* wie Text B, freilich in verändertem Zusammenhange, hat.

[3] Wie der Tiefschlaf ein Weilen bei Brahman ist, so scheint der Traumschlaf hier als ein vorübergehendes Weilen bei Yama, dem Todesgotte, aufgefafst zu werden. Im Gegensatz zum Tiefschlafe heifsen Bṛih. Up. 4,3,7 die Erscheinungen des Wachens und des Traumes *mṛityo rûpâṇi* „Gestalten des Todes“.

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als Prajâpati[1] verehre ich den.“

Wer diesen also verehrt, der wird fortgepflanzt *(prajâyate)* durch Nachkommen, Vieh, Ruhm, Brahmanenwürde und Himmelswelt und kommt zu vollem Leben.

17. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem rechten Auge ist, den verehre ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als der Rede Selbst, des Feuers Selbst, des Lichtes Selbst[2] verehre ich den.“

Wer diesen also verehrt, der wird zu dieser aller Selbst.

18. Bâlâki sprach: „Der Geist, der in dem linken Auge ist, den verehre ich.“

Da sprach Ajâtaçatru: „Wegen dessen hättest du mich nicht zur Unterredung herausfordern sollen; als der Wahrheit Selbst, des Blitzes Selbst, des Glanzes Selbst verehre ich den.“

Wer diesen also verehrt, der wird zu dieser aller Selbst.

19. Da schwieg Bâlâki stille. Zu ihm sprach Ajâtaçatru: „Ist das alles, Bâlâki?“ — „Das ist alles“, erwiderte Bâlâki. Da sprach Ajâtaçatru zu ihm: „Nun, dann dürftest du mich wohl ohne Grund zur Unterredung herausgefordert haben, als du dich anbotest, mir das Brahman zu erklären! Denn, o Bâlâki, er, der der Schöpfer aller jener Geister ist, er, dessen Werk diese Welt ist, der fürwahr ist es, den man kennen mufs!“

Da nahm Bâlâki das Brennholz [das Zeichen der Schülerschaft] in die Hand, trat zum Könige und sprach: „Nimm mich als Schüler an!“

Und Ajâtaçatru sprach zu ihm: „Das geht doch, so meine ich, gegen den Strich, dafs ein Kshatriya einen Brahmanen als Schüler annimmt! — Aber komm! ich will dich darüber belehren.“

---

[1] Prajâpati als Prinzip der Leiblichkeit. Vgl. Vâj. Saṃh. 31,19 (cf. Atharvav. 10,8,13):

„Prajâpati wirket im Mutterleibe,
„Der Ungeborne vielfach wird geboren.“

[2] Das Auge als Symbol des physischen wie des geistigen Lichtes ist verständlich; ebenso, dafs dem rechten Auge das Ursprünglichere (Rede, Feuer, Licht), dem linken das davon Abgeleitete (Wahrheit, Blitz, Glanz) zugeteilt wird.

Mit diesen Worten fafste er ihn an der Hand und ging hinaus mit ihm. Da kamen sie zu einem Menschen, der schlief. Und Ajâtaçatru redete ihn an: „O Grofser! o Hellgekleideter! o König Soma!“ Er aber blieb liegen. Da trieb er ihn mit seinem Stocke auf, da erst stand er auf.[1]

Da sprach Ajâtaçatru zu ihm [Bâlâki]: „O Bâlâki, wo weilte soeben dieser Mann? wo hat sich dies begeben? und woher ist er so gekommen?“

Aber Bâlâki wufste es nicht.

Und Ajâtaçatru sprach zu ihm: „O Bâlâki, wo dieser Mann soeben weilte, wo sich dies begeben hat, woher er so gekommen ist, willst du das wissen *(iti)*?

Im Menschen sind Adern, die heifsen *Hita* (die Wohltätigen), welche, vom Herzen ausgehend, sich um den Herzbeutel herumziehen. Diese, so fein wie ein tausendfach gespaltenes Haar, finden sich [erfüllt] von der Feinheit eines braunen, weifsen, schwarzen, gelben und roten [Saftes]. In diesen weilt einer dann, wenn er so eingeschlafen ist, dafs er kein Traumbild schaut.

20. Dann wird er in diesem Prâṇa zur Einheit; dann geht in ihn

die Rede mit allen Namen ein,
das Auge mit allen Gestalten ein,
das Ohr mit allen Tönen ein,
das Manas mit allen Gedanken ein.

Und wenn einer erwacht, dann geschieht es, gleichwie aus einem flammenden Feuer nach allen Seiten die Funken auseinanderstieben, dafs also aus diesem Âtman alle Lebenskräfte, je nach ihrem Standorte, heraustreten, aus den Lebenskräften [Rede, Auge, Ohr, Manas] die Götter *[Agni, Sûrya, Diçaḥ, Candramâḥ]*, aus den Göttern die Welten [Namen, Gestalten, Töne, Gedanken].

Das ist der *Prâṇa*, der *Prajñâtman*, welcher in diesen Leib als Selbst eingegangen ist bis zu den Haaren, bis zu

[1] Der Tiefschlafende ist bei Brahman. Wäre nun einer der von Bâlâki genannten Geister das Brahman, so würde, mit deren Namen angerufen, der Schlafende erwachen. Aber er schläft weiter und erwacht erst, nachdem das gewöhnliche Mittel angewandt worden, ihn mit dem Stocke aufzutreiben.

den Nägeln. Darum, gleichwie ein Schermesser in der Schermesserscheide geborgen ist, oder das Feuer in der Feuerheimstatt [dem Holze], also ist auch dieser Prajñâtman in diesen Leib als Selbst eingegangen bis zu den Haaren, bis zu den Nägeln.

Von diesem Selbste sind jene Selbste [der Organe] abhängig wie von einem Prinzipale seine Leute. Denn gleichwie der Prinzipal sich zusammen mit seinen Leuten ernährt, und wie die Leute an dem Prinzipale sich ernähren, also ernährt sich dieses Bewuſstsein-Selbst *(prajñâtman)* zusammen mit jenen andern Selbsten, und also ernähren sich jene andern Selbste an diesem Selbste.

Solange Indra diesen Âtman (Selbst) nicht erkannt hatte, so lange waren ihm die Asura's überlegen; aber nachdem er ihn erkannt hatte, schlug er die Asura's und erlangte dadurch, daſs er sie besiegte, über alle Götter und alle Wesen die Prinzipalität, Autonomie, Oberherrlichkeit.

Und ebenso auch der solches Wissende schlägt alle Übel ab und erlangt über alle Wesen die Prinzipalität, Autonomie, Oberherrlichkeit, wenn er solches weiſs, — wenn er solches weiſs!“

DIE

UPANISHAD'S DES SÂMAVEDA:

CHÂNDOGYA-UPANISHAD,

KENA-UPANISHAD.

Die Chândogya-Upanishad des Sâmaveda.

EINLEITUNG.

In einem Versus memorialis bei Sâyaṇa (ad Sâmavidhânam, Müller, Ṛigveda, 2. Aufl., I, p. XXVII) werden als zur Brâhmaṇa- und Upanishad-Literatur des Sâmaveda gehörig folgende acht Werke aufgezählt: 1. *Pañcaviñçam (Tâṇḍyam, Prauḍham)*, 2. *Shaḍviñçam*, 3. *Sâmavidhânam*, 4. *Ârsheyam*, 5. *Devatâdhyâya*, 6. *Upanishad*, 7. *Saṃhitopanishad*, 8. *Vaṅça*. Es fehlt der gröfste Teil des *Talavakâra*-Brâhmaṇam, namentlich auch die in seinem Upanishad-brâhmaṇam enthaltene *Kena*-Upanishad, vielleicht, weil sie der Verfasser des Verses nur noch in der Atharva-Rezension vor Augen hatte und so zum Atharvan rechnete (Weber, Lit., 2. Aufl., S. 82). Anderseits können nicht alle genannten acht Werke darauf Anspruch machen, wirkliche Brâhmaṇa's, d. h. rituelle und dogmatische Textbücher selbständiger Çâkhâ's (Vedaschulen), zu sein.

Ein solches ist zunächst das der Schule der Tâṇḍin's angehörige *Pañcaviñçam* (das „fünfundzwanzigfache") nebst seinem Nachtrage, dem *Shaḍviñçam* (dem „sechsundzwanzigsten" Abschnitte). Ferner werden als der Schule der Tâṇḍin's angehörig von Çaṅkara zitiert (vgl. mein „System des Vedânta", S. 9) das *Chândogya-brâhmaṇam* und ebenso die (Adhyâya 3—10 desselben bildende) *Chândogya-Upanishad*, während dieser Name sie als die Upanishad der Chandoga's, d. h. der Sâmavedasänger im allgemeinen bezeichnet. Vielleicht wurde sie (bei dem Mangel andrer Upanishad's des Sâmaveda mit Ausnahme der kleinen Kena-Up.) früh zur allgemeinen Upanishad der Sâmavedatheologen, worauf auch ihre Aufzählung in obiger Liste als die Upanishad schlechthin zu deuten scheint.

Eine zweite, aber noch nicht vollständig bekannte selbständige Schule des Sâmaveda ist die der Talavakâra's (oder Jaiminîya's), deren

Brâhmaṇam nach Çaṅkara (zur Kena-Up. im Eingange) anscheinend neun, in der von Burnell (bei M. Müller, Up. I, p. XC) beschriebenen Form im ganzen fünf Adhyâya's enthält. Über den Inhalt dieses Brâhmaṇam berichten beide im wesentlichen übereinstimmend, dafs es in den ersten Büchern vom Agnihotram, Agnishṭoma und von andern Zeremonien handle, sodann von der Verehrung des Prâṇa und der Sâman's (des fünffachen und siebenfachen Sâman, wie der Glossator erläuternd hinzufügt). Hieraufa *(anantaram)* folgt das *Upanishad-brâhmaṇam*[1], nach Burnells Zählung Buch IV, welches 1,1—4,17 allerlei âraṇyaka-artige Allegorien nebst zwei Lehrerlisten (3,40—42. 4,16—17), ferner 4,18—21 die *Kena-Upanishad* und 4,22—28 noch einen Abschnitt über das Entstehen der *Prâṇa*'s, ihr Eingehen in den Menschen und über die *Sâvitrî* enthält. Als Buch V folgt zum Schlusse das *Ârsheya-brâhmaṇam*, eine kurze Aufzählung der Ṛishi's des Sâmaveda enthaltend (ed. Burnell, Mangalore 1878).

Das Sâmavidhâna-brâhmaṇam ist eine kurze Abhandlung, betreffend „die Verwendung der Sâman zu allerhand abergläubischen Zwecken" (ed. Burnell, 1873).

Das Devatâdhyâya-brâhmaṇam „enthält nur einige Angaben über die Gottheiten der verschiedenen Sâman, an die sich einige andre kurze Fragmente anschliefsen" (ed. Burnell, 1873).

Die Saṃhitopanishad handelt über die Art, wie der Veda zu lesen (vgl. Ait. Âr. 3, oben S. 11).

Das Vaṅça-brâhmaṇam endlich enthält eine Genealogie der Lehrer des Sâmaveda (ed. Weber, Ind. Stud. IV, und Burnell, 1873).

Da die letztgenannten Werke keine wirklichen Brâhmaṇa's sind und höchstens als Überreste von solchen gelten können, so bleiben, wie beim Ṛigveda, so auch beim Sâmaveda für die Brâhmaṇazeit nur zwei Schulen übrig, die durch vorhandene Werke sich als solche ausweisen, die der Talavakâra's oder Jaiminîya's, deren Brâhmaṇam noch gröfstenteils unpubliziert ist, und die der Tâṇḍin's, welchen das *Pañcaviṅçam*, *Shaḍviṅçam*, *Chândogya-brâhmaṇam* und die *Chândogya-Upanishad* angehören. Ein kurzes Inhaltsverzeichnis dieser Werke mag der Einleitung zur Chândogya-Upanishad vorausgehen.

I. Pañcaviṅça-brâhmaṇam,

auch Tâṇḍya-brâhmaṇam oder Prauḍha-brâhmaṇam genannt, besteht, wie der Name besagt, aus fünfundzwanzig Adhyâya's, deren Hauptinhalt folgender ist.

1. Verzeichnis der Sprüche *(mantra)*, die bei den verschiedenen Anlässen des Soma-Opfers vom Udgâtar und seinen Gehilfen zu murmeln sind.

2—3. Über die verschiedenen Rezitationsweisen *(vishṭuti)* der vom Udgâtar und seinen Gehilfen anzuwendenden Stoma's.

---

[1] Neuerdings herausgegeben von Hanns Oertel (Journal of the American Or. Soc., vol. XVI, 1894).

4—5. Über die *Gavâm ayanam* genannte 360-tägige Somafeier und ihre verschiedenen Tage.
6. Der *Agnishṭoma* als Modell des Somaopfers.
7—8. Über das *Bahishpavamânam* und andre Sâman's und ihre Vortragsweise.
9. Der *Atirâtra*.
10. Modalitäten des *Dvâdaçâha*.
11—13. Der *Daçarâtra*.
14—15. *Chandoma*- und *Ashṭâcatvârinça*-Stoma.
16. Über die Modifikationen des Agnishṭoma.
17. *Vrâtya-yajñâḥ*, *Bṛihaspatisava* u. a.
18. *Upahavya*, *Ṛitapeya*, *Çunâçîrya*, *Vaiçyastoma*, *Tîvrasoma*, *Vâjapeya*, *Râjasûya*.
19. Über verschiedene *Kratu*'s, wie *Râṭ*, *Virâṭ*, *Aupaçada*, *Punaḥstoma*, *Catushṭoma*, *Udbhid*, *Valabhid*, *Apaciti*, *Pakshin*, *Jyotis*, *Ṛishabha*, *Gosava*, *Marutstoma*, *Indrastoma*, *Indrâgnistoma* *Vighana*.
20. *Atirâtra*, *Dvirâtra*, *Trirâtra*,
21. *Trirâtra* (Fortsetzung), *Catûrâtra*, *Pañcarâtra*,
22. *Shaḍrâtra*, *Saptarâtra*, *Ashṭarâtra*, *Navarâtra*, *Daçarâtra*, *Ekâdaçarâtra*.
23. *Satra*'s, 12-tägige bis 32-tägige,
24. 33-tägige bis 360-tägige,
25. Längere bis tausendjährige Opfer.

II. Shaḍvinça-brâhmaṇam.

„In diesem Nachtrage zum Tâṇḍyam werden vorher nicht besprochene Werke und Unterarten der schon besprochenen behandelt“ (Sâyaṇa, Comm. init.). Der nähere Inhalt der 5 Prapâṭhaka's (= 6 Adhyâya's) ist nach Sâyaṇa und Weber (Ind. Stud. I, 36) dieser:

1. *Subrahmaṇyâ;* über die drei Kelterungen; *Viçvarûpâḥ;* über das Gebet; gelegentliche Sühnungen; *saumya-caru*.
2. *Bahishpavamânam;* Vermischtes; *hotr-âdy-upahavâḥ;* über die *Ṛitvij;* Gelegenheitsopfer; *Adhvaryu;* Opferplatz.
3. (= Adhy. III—IV). Reinigungsbad; Bezauberung; *Dvâdaçâha; Çyena; Trivṛidagnishṭoma; Saṃdañça; Vajra; Vaiçvadevam*,
4. *Vaiçvadevam; Agnihotram; Audumbarî; Yûpa; Sandhyâ;* Mondwechsel; *Svâhâ*.
5. (= Adhy. VI). Auch Adbhuta-brâhmaṇam genannt, bespricht *adbhutânâṃ karmaṇâṃ çântim*, was bei außerordentlichen Ereignissen zu tun, um ihre übeln Folgen abzuwehren; so bei Ärger, Krankheiten an Menschen und Vieh, Getreideschaden, Verlust an Kostbarkeiten usw., Erderschütterungen, atmosphärischen Erscheinungen, Himmelserscheinungen (Sternschnuppen, Kometen), Erscheinungen an Altären und Götterbildern (wenn sie lachen, weinen, singen, tanzen, bersten, schwitzen usw.), Mißgeburten, Bergstürzen, Steinregen, u. a.

III. Chândogya-brâhmaṇam.

1. Enthält sechs Mantra's, welche sich auf Heiratszeremonien, und zwei, die sich auf die Geburt eines Kindes beziehen.
2. Sechs Mantra's an Götter und göttliche Wesen, einen gegen Insekten usw. und einen auf Heiratszeremonien bezüglichen enthaltend.

3—10. Bilden die acht Prapâṭhaka's der Chândogya-Upanishad.

IV. Chândogya-Upanishad.

Die Chândogya-Upanishad ist neben der um weniges umfangreichern Bṛihadâraṇyaka-Upanishad die gröſste und bedeutendste jener Sammlungen theologisch-philosophischer Aussprüche, Betrachtungen und Legenden, welche unter dem Namen der Upanishad's und in der Form dogmatischer Textbücher der einzelnen Vedaschulen auf uns gekommen sind. Wie die Upanishad's des Ṛigveda an das *Uktham*, so knüpft diese Upanishad des Sâmaveda an das *Sâman* an, um durch allegorische Betrachtung und Umdeutung desselben zu den Gedanken vom *Brahman* oder *Âtman* überzuleiten, welche den gemeinsamen Kern aller Upanishad's bilden. Aber nicht nur in diesen Gedanken, sondern auch in der Form ihrer Ausführung stimmen die Upanishad's so vielfach überein, daſs wir für sie, teilweise wenigstens, ein gemeinsames, mündlich umlaufendes Material voraussetzen müssen, aus dem die Sammlungen der einzelnen Schulen sich nach und nach absetzten.

Wie das Bṛihadâraṇyakam, so zeigt auch Chândogya-Upanishad diesen sekundären, sammlungsartigen Charakter aufs deutlichste. Zunächst ist jeder der acht Prapâṭhaka's, aus denen sie zusammengesetzt ist, ein selbständiges Ganze, bestehend aus einem oder mehrern Hauptstücken, an die sich als Nachtrag vielfach einige kleinere Stücke fügen, die den Schluſs des Prapâṭhaka bilden und mit dessen Hauptinhalt oft wenig Verwandtschaft haben. Diese äuſserliche Zusammensetzung der Upanishad aus den acht Prapâṭhaka's, der Prapâṭhaka's zum Teil wiederum aus kleinern Stücken wird schon durch eine vorläufige und summarische Übersicht über das Ganze deutlich vor Augen treten.

I. Fünf einzelne Betrachtungen zur Verherrlichung des Udgîtha (1. 2—3. 4. 5. 6—7), an welche sich drei Legenden verwandten Inhalts (8—9. 10—11. 12) und ein vereinzelt stehendes Stück allegorischer Art (13) schlieſsen.

II. Allegorische Betrachtungen über das Sâman, seine Teile und Arten.
   a. Einleitung (1).
   b. Das fünfteilige Sâman wird dadurch verehrt, daſs man Analogien mit demselben in Welten, Regen, Wassern, Jahreszeiten, Haustieren und Lebenshauchen herausfindet (2—7).
   c. Ebenso das siebenteilige Sâman durch Analogien mit Rede, Sonne und durch Betrachtung der Silbenzahl seiner Namen (8—10).

d. Zehn Sâma-Arten werden mit Lebenshauchen, Feuer, Paarung, Sonne, Regen, Jahreszeiten, Welten, Haustieren, Körperteilen, Göttern, und zuletzt das Sâman selbst mit dem Weltall gleichgesetzt (11—21).

e. Anhang. Vier einzelne Betrachtungen über Sangweisen, Lebensstadien, Entstehung der Silbe *om* und Somapressungen (22—24).

III. Ein längerer Abschnitt feiert das Brahman als die Sonne des Weltalls (1—11), worauf sieben einzelne Stücke über *Gâyatrî* (12), die Götterpforten (13), die Lehre *Çâṇḍilya*'s (14), das Weltall als Somakufe (15), das Leben als Somaopfer (16, 17), die vier Füſse des Brahman (18) und eine Kosmogonie (19) folgen.

IV. a. *Jânaçruti* wird von *Raikva* über Wind und Odem als die An-sich-Raffer belehrt (1—3).

b. Belehrung des *Satyakâma* durch Stier, Feuer, Gans und Wasservogel über die Himmelsgegenden, Weltteile, Lichter und Lebensodem als die vier Füſse des Brahman (4—9).

c. *Upakosala* wird von den Opferfeuern und dem Lehrer über die Geister in Sonne, Mond und Blitz und über den Âtman und seinen Weg nach dem Tode zu Brahman belehrt (10—15).

d. Zwei rituelle Fragmente (16, 17).

V. a. Vorrang des *Prâṇa* (1), seine Nahrung und Kleidung (2), und eine Rührtrankzeremonie (2 Schluſs).

b. Theorie der Seelenwanderung (3—10).

c. *Açvapati* belehrt den *Uddâlaka* und fünf andre Brahmanen über den Âtman Vaiçvânara und seine Verehrung im Agnihotram (21—24).

VI. *Uddâlaka* belehrt seinen Sohn *Çvetaketu* über die Entstehung der Elemente und des Menschen (1—7), über Schlaf, Hunger und Durst (8) und über das geheimnisvolle Prinzip, welches im Tode, in der Einheit der Blumensäfte, der Wasser, in der Lebenskraft des Baumes, dem Wachstum desselben aus dem Keime, dem im Wasser aufgelösten Salzklumpen, dem Verirrten, dem Sterbenden und dem Ordale hervortritt, und dessen Wesen im Weltall wie im einzelnen Menschen verwirklicht ist (8—16).

VII. *Sanatkumâra* belehrt den *Nârada* über die Stufenreihe von *nâman, vâc, manas, saṃkalpa, cittam, dhyânam, vijñânam, balam, annam, âpas, tejas, âkâça, smara, âçâ* und Prâṇa, sowie über die Erkenntnis der Wahrheit mittels Durchdringens durch *vijñânam, mati, çraddhâ, nishṭhâ, kṛiti, sukham* zum Bhûman, welcher alles in allem und der Âtman in uns ist (1—26).

VIII. a. Über den Âtman in der Lotosblüte des Herzens und im Weltall und über die Wege, zu ihm zu gelangen (1—6).

b. Stufenweise Belehrung des *Indra* durch *Prajâpati* über das Wesen des Âtman (7—12).

c. Den Schluſs bilden zwei Segenswünsche für das Eingehen in Brahman (13) und die Abwehr der Wiedergeburt (14) nebst einer Ermahnung an den scheidenden Schüler (15).

Erster Prapâṭhaka.

Wie die Upanishad's des Ṛigveda ausgehen von einer allegorischen Betrachtung des *Uktham* (Ait. Âr. 2, 1—3; Kaush. Up. 2,6, oben S. 10. 32), so beschäftigen sich die beiden ersten Prapâṭhaka's der zum Sâmaveda gehörigen Chândogya-Upanishad mit mystischen Ausdeutungen des *Sâman* und seines Hauptteils, des vom Udgâtar selbst gesungenen *Udgîtha* (Hochgesang).

Der Agnishṭoma, das Somaopfer in seiner einfachsten Form, hat nach einer Reihe vorbereitender Tage nur einen Sutyâ-Tag, an welchem der Soma im *Prâtaḥ-savanam*, *Mâdhyandina-savanam* und *Tṛitîya-savanam* des Morgens, Mittags und Abends gekeltert wird. Die Hauptmomente bei der Kelterungsfeier sind: 1) *graha*, die Schöpfung des ausgepreſsten Soma in Becher, durch den Adhvaryu und seine Gehilfen, hierauf 2) das *stotram*, der Lobgesang des Udgâtar und seiner Gehilfen, sodann 3) das *çastram*, die Rezitation des Hotar und seiner Gehilfen, und endlich 4) die *âhuti*, die Libation des Soma im Feuer. Dieser Vorgang von Schöpfung, Lobgesang, Rezitation und Libation *(graha, stotram, çastram, âhuti)* wiederholt sich (von einzelnen Modalitäten abgesehen) bei der Frühspende des Agnishṭoma fünfmal, bei der Mittagsspende fünfmal und bei der Abendspende zweimal. Alle die dabei vorkommenden *graha*, *stotra* und *çastra* haben verschiedene Namen und erfahren mannigfache Deutungen.

Ein *Stotram*, welches zu singen dem *Udgâtar* und seinen Gehilfen, dem *Prastotar* und *Pratihartar* obliegt, pflegt aus einigen Versen zu bestehen, deren jeder von den genannten Priestern beim Gesange in fünf Teile, *hiñkara*, *prastâva*, *udgîtha*, *pratihâra* und *nidhanam*, zerlegt wird. — So liegen z. B. dem Sâman Rathantaram, welches als zweites Stotram der Mittagsspende benutzt wird, die Verse zugrunde (Ṛigv. 7,32,22—23 = Sâmav. I, 3,1,5,1 und II, 1,1,11,1):

22. *abhi tvâ, çûra, nonumo adugdhâ iva dhenavaḥ*
îçânam asya jagataḥ svardṛiçam,
îçânam, Indra, tasthushaḥ.

23. *na tvâvân anyo divyo na pârthivo*
na jâto, na janishyate,
açvâyanto, maghavan Indra, vâjino
gavyantas tvâ havâmahe.

Diese gestalten sich (nach Haug, Ait. Br. II, 198, wenn wir *pratihâra* und *upadrava* [s. u.] vereinigen) zu folgendem Stotram:

I.

a. hiñkâra (vom Udgâtar gesungen).
b. prastâva (vom Prastotar gesungen): *hum! âbhi tvâ çûra nonumo, vâ*
c. udgîtha (Udgâtar): *om! âdugdhâ iva dhenava' îçânam asya*
jagataḥ suvârdṛiçâm

d. pratihâra (Pratihartar): *â-îçânam â Indrâ*
susthûshâ ovâ hâ uvâ
e. nidhanam (alle drei): *as!*

II.

a. hiñkâra.
b. prastâva: *îçovâ*
c. udgîtha: *om! -nâm Indra susthusho*
na tvâvân anyo diviyo na pârthivâḥ
d. pratihâra: *na jâto nâ jâ-nâ-ishyâtâ ovâ hâ uvâ*
e. nidhanam: *as!*

III.

a. hiñkâra.
b. prastâva: *na jovâ*
c. udgîtha: *oṃ -to na janishyate açvâyanto maghavan*
Indra vâjinâḥ
d. pratihâra: *gavyantas tvâ hâ-vâmâhâ ovâ hâ uvâ*
e. nidhanam: *as!*

Von andern Sâman's aufser dem Rathantaram werden noch Gâyatram, Vâmadevyam, Bṛihad, Vairûpam, Vairâjam, Çâkvaram, Raivatam, Yajñâyajñîyam, Râjanam und Sâman im allgemeinen Chând. Up. 2,11—21 erwähnt und nach ihren fünf Teilen, *hiñkâra, prastâva, udgîtha, pratihâra* und *nidhanam,* allegorisch verarbeitet.

Neben diesem fünffachen Sâman gibt es ein siebenfaches Sâman (Chând. 2,8—10), welches entsteht, indem zwischen Prastâva und Udgîtha die Silbe *om* noch als ein neues Glied, der Âdiḥ, eingeschoben, und ferner der Pratihâra in Pratihâra und Upadrava zerlegt wird.

Soviel zur Einleitung in Prapâṭhaka 1 und 2 im allgemeinen. Wenn die in ihnen mit diesen Dingen getriebenen Allegorien für uns Fernstehenden auch nichts Anziehendes haben, so dürfen wir doch als sicher annehmen, dafs sie nicht neben den wertvollsten philosophischen Gedanken als gleichberechtigt stehen würden, wären sie nicht dem Inder (der in diesen liturgischen Vorstellungen erzogen war, und der nur durch Umdeutung derselben von ihnen den Übergang zu einer höhern, philosophischern Ansicht der Dinge zu gewinnen wufste) sehr wichtig und interessant gewesen. Ein Historiker aber in vollem Sinne wird nur der heifsen können, der sich so ganz in den Geist der Fremde und Vergangenheit zu versetzen weifs, dafs er auch ihre Gefühle für Wert und Unwert der Dinge vorübergehend zu den seinigen zu machen vermag.

Erster Khaṇḍa.

Der *Udgîtha,* diese Hauptverrichtung des Haupt-Sâmapriesters, wird identisch gesetzt mit der (auch den Anfang des Udgîtha bildenden) heiligen Silbe *Om.* Als solche ist er die Essenz aller Essenzen, das Produkt der (als *ṛic* erscheinenden) *Vâc* und des (als *sâman* erscheinenden) *Prâṇa.*

An diese Silbe ist das Gedeihen des Opfers geknüpft, sie ist der Ausgangspunkt der drei Veden, und der Udgâtar, der den Udgitha als diese Silbe verehrt, macht dadurch sein Werk wirksamer.

1. *Om!* als diese Silbe soll man den *Udgîtha* verehren! Denn mit *Om* [anfangend] singt man ihn. Ihre Erläuterung ist wie folgt:

2. Dieser Wesen Essenz ist die Erde,
der Erde Essenz sind die Wasser,
der Wasser Essenz sind die Pflanzen,
der Pflanzen Essenz ist der Mensch,
des Menschen Essenz ist die Rede,
der Rede Essenz ist die Ṛic,
der Ṛic Essenz ist das Sâman,
des Sâman Essenz ist der Udgîtha.

3. Dieses ist die essentiellste aller Essenzen, die höchste, die transzendente, die achte, welche der Udgîtha ist.

4. Was unter allem ist die Ṛic, was unter allem ist das Sâman, was unter allem ist der Udgîtha? — Das ist die Frage.

5. Die Ṛic ist Rede, das Sâman ist Odem *(prâṇa)*, der Udgîtha ist die Silbe *Om*. Darum bilden sie ein Paar[1], die Rede und der Odem, die Ṛic und das Sâman.

6. Und dieses Paar vereinigt sich in der Silbe Om. Wenn aber zwei Gepaarte sich zusammenfinden, so vollbringen sie aneinander Liebes.

7. Wahrlich, der ist ein Vollbringer von Liebem, der, dieses also wissend, den Udgîtha als diese Silbe verehrt.

8. Sie ist aber auch die Silbe der Zustimmung, denn wenn man in irgend etwas zustimmt, so sagt man *Om* (Ja). Zustimmung aber ist Förderung. — Wahrlich ein Förderer der Wünsche wird, wer, dieses also wissend, den Udgîtha als diese Silbe verehrt.

9. In ihr bewegt sich diese dreifache Wissenschaft [der Veden]; denn mit *Om* ruft der [Adhvaryu] zu, und mit *Om* rezitiert der [Hotar], und Om singt der [Udgâtar], um dieser Silbe Ehrfurcht zu zollen, wegen ihrer Majestät, wegen ihrer Essenz.

---

[1] Vgl. Talavakâra-Upanishad-Brâhmaṇam 3,34,1.

10. Mit ihr verrichten zwar beide das [Opfer-]Werk, wer dieses also weiſs, und wer es nicht weiſs. Aber doch ist ein Unterschied zwischen Wissen und Nichtwissen. Denn was man mit Wissen verrichtet, mit Glauben, mit der *Upanishad* [der Kenntnis des geheimen Sinnes von Udgîtha als Om], das ist wirkungskräftiger.

So also ist die Erklärung dieser Silbe.

Zweiter Khaṇḍa.

Wie vorher als Symbol der alle Veden befassenden Silbe Om, so erscheint hier der Udgîtha als Symbol des Prâṇa (Lebenshauches, Lebensprinzips) im Menschen. Seine Superiorität über die andern Lebensorgane und alleinige Berechtigung, im Udgîtha verehrt zu werden, wird durch eine Legende dargetan, die sich auch Bṛih. Up. 1,3 findet. Aber während es sich dort darum handelt, welches unter den Lebensorganen befähigt ist, den Udgîtha zu singen, so behandelt unsre Stelle die Frage, welches der Lebensorgane berechtigt ist, im Udgîtha verehrt zu werden. Die ursprünglichere Fassung ist ohne Zweifel die in Bṛih. Up., was um so bemerkenswerter ist, als die Erzählung, da es sich um den Udgîtha handelt, im Kreise der Sâmavedatheologen entstanden zu sein scheint.[1]

1. Dazumal, als die Götter und Dämonen miteinander stritten, beide von Prajâpati abstammend, da griffen die Götter zum Udgîtha, denn mit ihm, so dachten sie, werden wir jene überwinden.

2. Aber sie verehrten den Udgîtha als den Hauch in der Nase; da schlugen ihn die Dämonen mit Übel. Darum riecht man mit ihm beides, das Wohlriechende und das Übelriechende; denn er ist mit Übel geschlagen.

3. Da verehrten sie den Udgîtha als die Rede; da schlugen sie die Dämonen mit Übel. Darum redet man mit ihr beides, das Wahre und Unwahre; denn sie ist mit Übel geschlagen.

4. Da verehrten sie den Udgîtha als das Auge; da schlugen es die Dämonen mit Übel. Darum sieht man mit ihm beides, Zusehendes und Nichtzusehendes; denn es ist mit Übel geschlagen.

[1] Die Ursprünglichkeit der Version Bṛih. 1,3 wird jetzt bestätigt durch Talav. Up. Br. 1,60. 2,1. 2,3. 2,10.

5. Da verehrten sie den Udgîtha als das Ohr; da schlugen es die Dämonen mit Übel. Darum hört man mit ihm beides, Zuhörendes und Nichtzuhörendes; denn es ist mit Übel geschlagen.

6. Da verehrten sie den Udgîtha als das Manas; da schlugen es die Dämonen mit Übel. Darum stellt man mit ihm vor beides, Vorzustellendes und Nichtvorzustellendes; denn es ist mit Übel geschlagen.

7. Da verehrten sie den Udgîtha als jenen Hauch (Lebensodem, *prâṇa*) im Munde; den trafen die Dämonen: da zerstoben sie, wie, wer auf einen Stein als Widerstand trifft, zerstiebt.

8. Ebenso geschieht es, daſs, gleichwie, wer auf einen Stein als Widerstand trifft, zerstiebt, also auch der zerstiebt, welcher einem, der solches weiſs, Böses anwünscht oder ihn anfeindet; denn er wird ihm zum Stein des Widerstandes.

9. Mit diesem *(Prâṇa)* unterscheidet man nicht Wohlriechendes und Übelriechendes, denn er hat das Übel von sich abgeschlagen. Mit diesem iſst man und trinkt man und ernährt dadurch die andern Lebensorgane. Und indem der Prâṇa diese [die Nahrung für sich und die andern, *âhâram*, wie wir ergänzen müssen] am Ende nicht mehr findet, zieht er aus. Daher kommt es *(iti)*, daſs man beim Sterben den Mund aufreiſst [als wollte der Prâṇa noch nach Nahrung schnappen].

10. Als diesen verehrte den Udgîtha *Añgiras*, ja man hält ihn selbst[1] für den Añgiras, darum *(tena)* daſs er der Glieder Saft *(añgânâṃ rasaḥ)* ist.

11. Als diesen verehrte den Udgîtha *Bṛihaspati*, ja man hält ihn selbst für Bṛihaspati, darum daſs die Rede *bṛihatî* (die schwellende), und er ihr Herr *(pati)* ist.

12. Als diesen verehrte den Udgîtha *Ayâsya*, ja man hält ihn selbst für Ayâsya, darum daſs er hervorgeht *(ayate)* aus dem Munde *(âsyam)*.

13. Diesen erkannte *Baka* der Nachkomme des Dalbhya; nämlich der war der Udgâtar der Leute von Naimisha, und er pflegte ihnen ihre Wünsche zu ersingen.

---

[1] Die Identität des Verehrers mit dem Objekte der Verehrung ist dem Inder durch die Âtmanlehre geläufig.

14. Wahrlich, der wird ein Ersinger der Wünsche, wer, dieses also wissend, den Udgîtha als die Silbe[1] *(Om)* verehrt.

Soviel in bezug auf das Selbst.

Dritter Khaṇḍa.

Fortsetzung: wie in psychischer Hinsicht *(adhyâtmam)* ein Symbol des Prâṇa, so ist in kosmischer Hinsicht *(adhidaivatam)* der Udgîtha ein Symbol der Sonne (1—2). — Auch als Vyâna soll man den Udgîtha verehren (3—5). — Sodann werden nach dem Schema (vgl. Talav. Up. Br. 1,57,7):

ud-	*prâṇa*	*dyaus*	*Âditya*	*sâmaveda*
-gî-	*vâc*	*antariksham*	*Vâyu*	*yajurveda*
-tha	*annam*	*pṛithivî*	*Agni*	*ṛigveda*

in spielender Weise die drei Silben des Wortes *udgîtha* auf die drei Hauptverrichtungen des Menschen (Atmen, Reden, Essen), die drei Hauptgebiete der Welt, ihre drei Regenten und die drei Veden gedeutet (6—7). — Zum Schlusse folgt (ähnlich wie am Schlusse des verwandten Abschnittes Bṛih. 1,3 der *Pavamânânâm Abhyâroha)* eine *Âçîḥ-samṛiddhi*, d. h. eine Anweisung, woran man beim Singen des Udgîtha zu denken habe, um dieser Zeremonie den vollen Erfolg zu sichern (8—12).

1. Nunmehr in bezug auf die Gottheit.

Der dort glüht (die Sonne), als den soll man den Udgîtha verehren. Denn indem er aufgeht *(ud-yan)* lobsingt er *(udgâyati)* für die Geschöpfe. Und indem er aufgeht, verscheucht er Dunkel und Furcht. Wahrlich, ein Verscheucher von Dunkel und Furcht wird, wer solches weiſs.

2. Auch sind dieser *(Prâṇa)* und jener (die Sonne) gleichartig. Heiſs ist dieser, und heiſs ist jener. Als Klang bezeichnet man diesen, als Klang [*svara*, im Anklang an *svar* Licht], als [täglich] Wiederneuklang auch jenen. Darum soll man als diesen hier und als jenen dort den Udgîtha verehren.

3. Aber auch als den *Vyâna* (Zwischenhauch) soll man den Udgîtha verehren. Denn daſs man aushaucht, das ist der *Prâṇa* (Aushauch), und daſs man einhaucht[2], das ist der *Apâna* (Einhauch); aber das Bindeglied zwischen Prâṇa und Apâna, das ist der *Vyâna*. Der Vyâna aber ist dasselbe wie die Rede; daher kommt es, daſs man ohne auszuhauchen und ohne einzuhauchen die Rede ausspricht.

[1] Man erwartet nach dem Vorhergehenden: „als den Prâṇa".

[2] *Apâna* ist schon hier „Einhauch": ebenso Talav. Up. Br. 4,22,2—3.

4. Die Rede wiederum ist dasselbe wie die *Ṛic*; daher kommt es, dafs man ohne auszuhauchen und ohne einzuhauchen die Ṛic ausspricht. Die Ṛic wiederum ist dasselbe wie das *Sâman*; daher kommt es, dafs man ohne auszuhauchen und ohne einzuhauchen das Sâman singt. Das Sâman endlich ist dasselbe wie der *Udgîtha*; daher kommt es, dafs man ohne auszuhauchen und ohne einzuhauchen den Udgîtha singt.

5. Aber auch sonst was noch für kraftanstrengende Tätigkeiten sind, wie das Reiben des Feuers, das Laufen um die Wette, das Spannen eines starken Bogens, die verrichtet man ohne auszuhauchen und ohne einzuhauchen. — Aus dieser Ursache soll man den Udgîtha als den Vyâna verehren.

6. Ferner auch soll man die Silben des Wortes *udgîtha* verehren (vgl. Talav. Up. Br. 1,57,7—8):

ud ist der Prâṇa, denn durch den Prâṇa steht man aufrecht *(ut-tishṭhati*, vgl. Kaush. 3,3, oben S. 45), *gî* ist die Rede, denn Anrufungen *(giraḥ)* sind Reden; *tha* ist die Nahrung, denn in der Nahrung ist die ganze Welt beruhend *(sthita)*:

7. *ud* ist der Himmel, *gî* der Luftraum, *tha* die Erde;
ud ist Âditya, *gî* ist Vâyu, *tha* Agni;
ud ist der Sâmaveda, *gî* der Yajurveda, *tha* der Ṛigveda.

Dem läfst die Rede Melktrank strömen, den Melktrank, der der Rede eigen ist, der wird nahrungreich, nahrunggeniefsend, wer, solches wissend, diese Silben des Wortes *ud-gî-tha* verehrt.

8. Nunmehr vom Gelingen des Segenswunsches. Als Zufluchtsstätten soll man sie [die folgenden] verehren.

Man nehme seine Zuflucht zu dem Sâman, mit welchem man das Stotram singen will.

9. Man nehme seine Zuflucht zu der Ṛic, auf welcher es beruht, zu dem Ṛishi, welchen es zum Dichter hat, zu der Gottheit, welche man in dem Stotram preisen will.

10. Man nehme seine Zuflucht zu dem Metrum, in welchem man das Stotram singen will; man nehme seine Zuflucht zu der Stomaform, in welcher man das Stotram für sich singen will.

11. Man nehme seine Zuflucht zu der Himmelsgegend, nach welcher hin man das Stotram singen will.

12. Endlich ziehe man sich zurück auf sich selbst und singe das Stotram, indem man unentwegt an seinen Wunsch denkt.

Dann ist Hoffnung, dafs einem der Wunsch sich erfüllt, welchen wünschend man das Stotram singt, — welchen wünschend man das Stotram singt.

Vierter Khaṇḍa.

Superiorität der Silbe *Om* über die drei Veden (d. h.: der Meditation über den Opferkultus). Pañc. Br. 22,12,1 fürchten sich die Götter vor dem Tode, und Prajâpati gibt ihnen die Unsterblichkeit, indem er ihnen den *Navarâtra* (eine Somafeier mit neun Prefstagen) mitteilt. Nach unsrer Stelle hingegen suchen die Götter vergebens in der dreifachen Wissenschaft des Veda Schutz vor dem Tode, und erst indem sie in den Laut Om eingehen, werden sie unsterblich. (Vgl. Talav. Up. Br. 1,18.)

1. *Om!* diese Silbe soll man verehren. Mit *Om* [anfangend] singt man ja den Udgîtha. Darüber ist diese Erläuterung.

2. Die Götter, da sie sich vor dem Tode fürchteten, flüchteten sich in die dreifache Wissenschaft. Sie hüllten sich ein[1] in die Metra. Weil sie sich in diese einhüllten *(acchâdayan)*, darum heifsen die Metra *chandas*.

3. Aber der Tod erspähte sie daselbst, wie man einen Fisch im Wasser erspäht, in der Ṛic, im Sâman, im Yajus. Das merkten die Götter, erhoben sich über die Ṛic, das Sâman und das Yajus und flüchteten sich in den Klang.

4. Wenn man eine Ṛic anwendet, so läfst man dieselbe ausklingen in den Laut *Om*; ebenso ein Sâman; ebenso ein Yajus. Also der Klang, das ist jene Silbe; sie ist das Unsterbliche, das Furchtlose. Und indem die Götter sich in sie flüchteten, wurden sie unsterblich und furchtlos.

5. Wer, solches wissend, diese Silbe als Praṇava ertönen läfst, der flüchtet sich in diese Silbe, welche der Klang, das Unsterbliche, das Furchtlose ist. Und wer in sie flüchtet, so unsterblich die Götter sind, so unsterblich wird auch er.

---

[1] Böhtlingk: *tâm acchâdayan*. Aber hat die *trayî vidyâ* jemals bestanden, ohne in Metra gehüllt zu sein?

Fünfter Khaṇḍa.

Da (nach 1,2—3) der Udgîtha ein Symbol der Sonne und des Prâṇa ist, so gilt das Gleiche auch von der mit dem Udgîtha identischen Silbe Om. Kaushîtaki, der diese Einheit der belebenden Kräfte in der Natur (als Sonne) und die Einheit der lebenden Kräfte im Menschen (als Prâṇa) besungen hatte, hatte dafür auch nur einen Sohn. Aber wie jene Einheit der Sonne, des Lebensodems keine mannigfaltigkeitslose, sondern eine solche ist, welche die Vielheit der Strahlen, der Lebenskräfte in sich schliefst, so wurde auch Kaushîtaki für die Einzigkeit seines Sohnes durch die Vielheit seiner Enkel entschädigt. — Die allzu kurze und dadurch dunkle Stelle sieht wie eine Warnung aus, den Monismus, der in der Tendenz des Zeitalters lag, nicht zu einem starren, die Mannigfaltigkeit der Dinge ausschliefsenden werden zu lassen. — Auf der Identität des *Udgîtha* mit dem auch dem Hotar zukommenden *Om* beruht das Eingreifen des Hotar bei Fehlern des Udgâtar.

1. Nun aber ist der Udgîtha der Praṇava (der heilige Laut Om) und der Praṇava ist der Udgîtha. Darum ist der Udgîtha jene Sonne, und sie ist der Praṇava, denn als Om ertönend wandelt sie einher.

2. „Weil ich nur sie angesungen habe, darum bist du mein einziger“, so sprach einst Kaushîtaki zu seinem Sohne; „in ihre Strahlen wandle sie, und es werden dir viele geboren werden!“ — Soviel in bezug auf die Gottheit.

3. Nunmehr in bezug auf das Selbst. — Als jenen Lebensodem im Munde soll man den Udgîtha verehren, denn als Om ertönend streicht er einher.

4. „Weil ich nur ihn angesungen habe, darum bist du mein einziger“, so sprach einst Kaushîtaki zu seinem Sohne; „die Lebensodem (*prâṇân*, wie auch Çaṅk. zu lesen scheint) singe an als Vielheit und wisse, dafs dir viele werden geboren werden!“ (Vgl. Talav. Up. Br. 2,6,10.)

5. So also ist der Udgîtha der Praṇava, und der Praṇava der Udgîtha. — Darum auch kann man von dem Sitze des Hotar aus einen [vom Udgâtar] falsch gesungenen Udgîtha wieder zurechtbringen, — wieder zurechtbringen.

Sechster Khaṇḍa.

6.—7. Khaṇḍa: Verehrung des Udgîtha als des kosmischen und psychischen (als Mann in der Sonne und Mann im Auge erscheinenden) Prinzips. — Auf der Ṛic beruht das Sâman, die beherrschende Macht des Sâman

aber ist der Udgitha (vgl. das Beispiel, oben S. 66). Ebenso beruht in kosmischer Hinsicht auf der Erde Agni, auf dem Luftraume Vâyu, auf dem Himmel Âditya (als Hauptgötter der drei Gebiete), auf den Mondstationen der Mond (sie nehmen ihn nacheinander bei sich auf), auf dem hellen Lichte der Sonne das Dunkle, ganz Schwarze („denn dieses erscheint bei unverwandt auf sie gerichtetem Blicke[1]“, Çañk.), — und entsprechend in psychischer Hinsicht auf der Rede der Aushauch (weil er beim Reden ausströmt), auf dem Auge die leibliche Gestalt (*âtman*, nach Çañk. *châyâtman* das Spiegelbild), auf dem Ohre das Manas (weil das Wort die Vorstellung weckt), auf dem Weifsen im Auge das Dunkle, ganz Schwarze; — aber wie über Ṛic und Sâman der Udgîtha herrscht, so über die genannten kosmischen und psychischen Phänomene der Mann in der Sonne und der Mann im Auge; der eine beherrscht die unendliche Aufsenwelt jenseits der Sonne *(ye amushmât parâñco lokâḥ)*, der andre die ebenfalls unendliche Innenwelt diesseits des Auges *(ye etasmâd arvâñco lokâḥ)*, d. h. die Welt im Innern des Menschen; im übrigen sind beide nach Gestalt, Name *(Ud*, daher symbolisiert durch den *Udgîtha)* und Verehrungsweise (durch die Gesänge des Ṛig- und Sâmaveda) miteinander identisch. (Identität des kosmischen und des psychischen Prinzips.) Vgl. Talav. Up. Br. 1,25—27.

1. Die *Ṛic* ist diese Erde, das *Sâman* ist Agni, und besagtes Sâman ist auf besagter Ṛic gegründet. Darum wird das Sâman als auf der Ṛic gegründet gesungen. Nämlich *sâ* ist diese Erde, *ama* ist Agni, das macht *sâma*.

2. Die *Ṛic* ist der Luftraum, das *Sâman* ist Vâyu, und besagtes Sâman ist auf besagter Ṛic gegründet. Darum wird das Sâman als auf der Ṛic gegründet gesungen. Nämlich *sâ* ist der Luftraum, *ama* ist Vâyu, das macht *sâma*.

3. Die *Ṛic* ist der Himmel, das *Sâman* ist Âditya, und besagtes Sâman ist auf besagter Ṛic gegründet. Darum wird das Sâman als auf der Ṛic gegründet gesungen. Nämlich *sâ* ist Himmel, *ama* ist Âditya, das macht *sâma*.

4. Die *Ṛic* ist die Mondhäuser, das *Sâman* ist der Mond, und besagtes Sâman ist auf besagter Ṛic gegründet. Darum wird das Sâman als auf der Ṛic gegründet gesungen. Nämlich *sâ* ist die Mondhäuser, *ama* ist der Mond, das macht *sâma*.

---

[1] Auf *Vâlukeçvare* bei Bombay sah ich (November 1892) eine alte Frau, welche die Morgensonne verehrte, indem sie, Wasser sprengend, in dieselbe hineinstarrte. Sie soll dies schon seit zwanzig Jahren betreiben, ohne dafs es, wie meine Hindufreunde versicherten, ihren Augen geschadet habe. — *Credat Judaeus Apella!*

5. Weiter aber ist die *Ṛic* auch jenes weiſse Licht der Sonne, und das *Sâman* ist an ihr das Dunkle, ganz Schwarze; und besagtes Sâman ist auf besagter Ṛic gegründet. Darum wird das Sâman als auf der Ṛic gegründet gesungen.

6. Nämlich *sâ* ist auch jenes weiſse Licht der Sonne, und *ama* ist das Dunkle, ganz Schwarze, das macht *sâma.*

Nun aber der goldne Mann *(purusha)*, welcher im Innern der Sonne gesehen wird mit goldnem Bart und goldnem Haar, bis in die Nagelspitzen ganz von Golde, —

7. seine Augen sind wie die Blüten des Kapyâsa-Lotus, sein Name ist „hoch“ *(ud)*, denn hoch über allem Übel ist er; hoch hebt sich über alles Übel, wer solches weiſs; —

8. seine Gesänge *(geshṇau)* sind Ṛic und Sâman, darum [heiſst es] der Hochgesang *(udgîtha)*, darum auch der Hochsänger *(udgâtar)*, denn er ist sein Sänger; auch die Welten, welche von der [Sonne] jenseits liegen, auch über die herrscht er und über die Wünsche der Götter.

Soviel in bezug auf die Gottheit.

Siebenter Khaṇḍa.

1. Nunmehr in bezug auf das Selbst.

Die *Ṛic* ist die Rede, das *Sâman* ist der Odem, und besagtes Sâman ist auf besagter Ṛic gegründet. Darum wird das Sâman als auf der Ṛic gegründet gesungen. Nämlich *sâ* ist die Rede, *ama* ist der Odem, das macht *sâma.*

2. Die *Ṛic* ist das Auge, das *Sâman* die eigne Person *(âtman)*, und besagtes Sâman ist auf besagter Ṛic gegründet. Darum wird das Sâman als auf der Ṛic gegründet gesungen. Nämlich *sâ* ist das Auge, *ama* ist die eigne Person, das macht *sâma.*

3. Die *Ṛic* ist das Ohr, das *Sâman* das Manas, und besagtes Sâman ist auf besagter Ṛic gegründet. Darum wird das Sâman als auf der Ṛic gegründet gesungen. Nämlich *sâ* ist das Ohr, *ama* ist das Manas, das macht *sâma.*

4. Weiter aber ist die *Ṛic* auch jenes weiſse Licht des Auges, und das *Sâman* ist an ihm das Dunkle, ganz Schwarze, und besagtes Sâman ist auf besagter Ṛic gegründet. Darum wird das Sâman als auf der Ṛic gegründet gesungen. Nämlich

sâ ist auch jenes weifse Licht des Auges, und *ama* ist das Dunkle, ganz Schwarze, das macht *sâma.*

5. Nun aber der Mann, welcher im Innern des Auges gesehen wird, der ist diese Ṛic, dieses Sâman, diese Preisrede *(uktham)*, dieser Opferspruch *(yajus)*, dieses Gebet *(brahman).* Die Gestalt, welche jener hat, die hat auch dieser, jenes Gesänge sind auch seine Gesänge, jenes Name sein Name;

6. auch die Welten, welche von ihm diesseits [diesseits des Auges, also im Innern des Menschen] liegen, auch über die herrscht er und über die Wünsche der Menschen. Darum die, welche hier zur Laute singen, die besingen ihn; deswegen wird ihnen Gut zuteil.

7. Wer nun, solches wissend, dieses Sâman singt, der singt in ihm beide, der wird von jenem auch die von ihm jenseits liegenden Welten, auch diese erlangen und die Wünsche der Götter,

8. und weiter wird er von diesem auch die von ihm diesseits liegenden Welten, auch diese erlangen und die Wünsche der Menschen.

Darum auch ein Udgâtar, der solches weifs, der mag sagen:

9. „Welchen Wunsch soll ich dir ersingen?" Denn er ist Herr über das Ersingen der Wünsche, wer, solches wissend, das Sâman singt, — das Sâman singt.

Achter Khaṇḍa.

8.—9. Khaṇḍa: Gespräch dreier Männer über den Udgîtha, in welchem der König *Pravâhaṇa* (bekannt aus Bṛih. 6,2. Chând. 5,3) weiser erscheint als die Brahmanen *Çilaka* und *Caikitâyana.* — Caikitâyana erklärt für den letzten Grund des Sâman, und somit für dasjenige, was man unter dem Symbol des Udgitha zu verehren habe, die Himmelswelt. Çilaka macht dagegen geltend, dafs die Himmelswelt (sofern die Götter der Opfer bedürfen) von der irdischen Welt abhängig sei, dafs somit die Erdenwelt der letzte Grund des Udgitha sein müsse. Pravâhaṇa endlich erweist als dasjenige, von welchem sowohl Himmelswelt als Erdenwelt abhängig seien, den *Âkâça* (Raum, Äther), d. h. das Unendliche, aus welchem alle Wesen (himmlische wie irdische) hervorgehen, und in welches sie wieder zurückgehen. Der Âkâça also (welcher selbst wiederum nur eine symbolische Vorstellung des Brahman ist) sei zuhöchst unter dem Symbol des Udgitha (als *parovarîyân udgîthaḥ*) zu verehren. — Dunkel blickt in der

Abhängigkeit des Lebens von der Nahrung, dieser vom Regen, dieses vom Himmel, dieses wiederum von der Erde, die Lehre durch, nach welcher „nach der fünften Opferung die Wasser mit Menschenstimme reden“, d. h. die Theorie von der Seelenwanderung, welche in dieser Form Bṛih. 6,2. Chând. 5,3—10 von ebendemselben Könige Pravâhaṇa vorgetragen wird.

1. Drei waren einstmals im Udgîtha erfahren, *Çilaka Çâlâvatya, Caikitâyana Dâlbhya* und *Pravâhaṇa Jaivali.* Sie sprachen: „Wir sind ja im Udgîtha erfahren; wohlan, laſst uns über den Udgîtha eine Unterredung halten.“

2. „So sei es“, sprachen sie und setzten sich zusammen nieder. Da sprach Pravâhaṇa Jaivali: „Ihr Ehrwürdigen mögt zuerst reden, und ich werde, indem ihr beiden Brahmaṇen redet, eurer Rede zuhören.“

3. Da sprach Çilaka Çâlâvatya zu Caikitâyana Dâlbhya: „Wohlan, laſs mich dich fragen!“ — „Frage nur“, sprach er.

4. „Worauf geht das Sâman zurück?“ fragte er. — „Auf den Ton“, war die Antwort. — „Worauf geht der Ton zurück?“ — „Auf den Lebensodem.“ — „Worauf geht der Lebensodem zurück?“ — „Auf die Nahrung.“ — „Worauf geht die Nahrung zurück?“ — „Auf das Wasser.“

5. „Worauf das Wasser?“ — „Auf jene Welt.“ — „Worauf jene Welt?“ — „Über die Himmelswelt kann man es nicht hinausführen“, erwiderte er, „als die Himmelswelt stelle ich das Sâman fest, denn was im [Symbol des] Sâman gepriesen wird, das ist der Himmel.“ —

6. Da sprach Çilaka Çâlâvatya zu Caikitâyana Dâlbhya: „Dein Sâman ist ja ohne Fundament, o Dâlbhya, und wenn jetzt einer spräche: «dein Kopf soll zerspringen!», so würde dein Kopf zerspringen.“

7. „Wohlan, so laſs mich es von dir, o Herr, erfragen!“ — „Erfrage es“, so sprach er.

„Worauf geht jene Welt zurück?“ so fragte jener. — „Auf diese Welt“, war die Antwort. — „Und worauf geht diese Welt zurück?“ — „Über die Fundamentwelt kann man es nicht hinausführen“, erwiderte er, „als die Fundamentwelt stelle ich das Sâman fest, denn was im [Symbol des] Sâman gepriesen wird, das ist das Fundament.“

8. Da sprach zu ihm Pravâhaṇa Jaivali: „Dein Sâman ist ja endlich, o Çâlâvatya, und wenn jetzt einer spräche: «dein

Kopf soll zerspringen!», so würde dein Kopf zerspringen.“ — „Wohlan, so lafs mich es von dir, o Herr, erfragen!“ — „Erfrage es“, so sprach er.

Neunter Khaṇḍa.

1. „Worauf geht diese Welt zurück?“ so fragte jener. — „Auf den Âkâça“, erwiderte er, „denn der Âkâça ist es, aus dem alle diese Wesen hervorgehen, und in welchen sie wieder untergehen, der Âkâça ist älter als sie alle, der Âkâça ist der letzte Ausgangspunkt. 2. Dieser ist der allervortrefflichste Udgîtha, er ist der unendliche. — Allervortrefflichstes wird dem zuteil, die allervortrefflichsten Welten gewinnt, wer, dieses also wissend, den allervortrefflichsten Udgîtha verehrt! — 3. Diesen lehrte vordem *Atidhanvan Çaunaka* dem *Udaraçâṇḍilya* und sprach: «Solange sie in deiner Nachkommenschaft den Udgîtha als diesen wissen werden, so lange wird ihnen in dieser Welt das allervortrefflichste Leben zuteil werden, 4. und auch in jener Welt eine Heimstätte.» Und wer diesen, solches wissend, verehrt, dem wird in dieser Welt das allervortrefflichste Leben zuteil und auch in jener Welt eine Heimstätte, — in jener Welt eine Heimstätte.“

Zehnter Khaṇḍa.

10.—11. Khaṇḍa: Die Erzählung von dem gänzlich verarmten und bei aller Armut noch stolzen *Ushasti Câkrâyaṇa* (ein *Ushasta Câkrâyaṇa* spielt Bṛih. 3,4 nur eine untergeordnete Rolle), der die zum Anstimmen des Stotram versammelten Priester durch seine Fragen in Bestürzung versetzt und sofort vor ihnen allen den Vorzug erhält, verdankt ihre Aufnahme in die Upanishad wohl mehr ihrer anmutigen Anschaulichkeit als der Bedeutsamkeit ihres Inhalts. Denn wenn Ushasti als seine eigne, so hochgeschätzte Weisheit nichts weiter entwickelt, als dafs an den drei Teilen des Stotram, *Prastâva, Udgîtha, Pratihâra*, die drei „Gottheiten“ *Prâṇa, Âditya, Annam* (Hauch, Sonne, Nahrung) Anteil haben, so ist der Grund dieser ungewöhnlichen Zusammenstellung und Parallelisierung wohl kaum in etwas andrem zu suchen, als in dem Anklange von *prastâva* an *prâṇa*, von *udgîtha* an *ud* (hoch) und *pratihâra* an *pratihar* (zu sich nehmen). Wenn nach der Meinung des Çaṅkara (ad Brahmasûtrâṇi 1,1,23, p. 138 sq., mein „System des Vedânta“ S. 158 fg.) der Prâṇa hier, wie so oft, ein Symbol des Brahman sein soll, so verbietet dieses nicht nur die Zusammenstellung mit Sonne und Nahrung, über welche sich Çaṅkara mit einem *sannidhânasya akiñcitkaratvât* allzu leicht hinweghilft

(l. c. p. 141,5), sondern auch der Wortlaut; denn die Worte (1,11,5): *sarvâṇi ha vâ' imâni bhûtâni prâṇam eva abhisaṃviçanti, prâṇam abhyujjihate* bedeuten nicht (wie wir „Sûtras des Vedânta" S. 66, an Çaṅkara gebunden, übersetzen mufsten) „alle diese Wesen gehen ein in den Prâṇa und aus dem Prâṇa entspringen sie", sondern (wie der Akkusativ *prâṇam*, auch an zweiter Stelle, zeigt) „alle diese Lebewesen (Seelen) gehen hinter dem Odem her (in den Leib) ein, und hinter dem Odem her springen sie aus ihm heraus". Somit ist *prâṇa* nur der Odem, an dessen Verweilen im Leibe das Verweilen der Geschöpfe in ihm gebunden ist, wie in andrer Hinsicht an das Dasein der Sonne und der Nahrung, die hier mit dem Prâṇa in eine Linie gestellt werden. — Wir möchten vermuten, dafs das ganze Stück aus älterer Zeit stammt, wo man mit solchen flüchtigen Analogien noch Eindruck machen konnte, aus der Zeit vor Konsolidierung der Brahmanlehre; denn nachdem diese einmal da war, mufste alles auf Brahman entweder direkt oder indirekt (durch die Symbole *Om*, *Udgîtha*, *Prâṇa*, *Âkâça* usw.) bezogen werden. Dieser Ursprung aus älterer Zeit wird dadurch bestätigt, dafs das hier geschilderte Somaopfer eine andre und viel einfachere Form zu haben scheint als die, welche uns aus den Brâhmaṇa's und Sûtra's bekannt ist, denn nach der letztern wäre das Einspringen eines Fremden am Sutyâ-Tage und nachdem die Wahl der 16 Priester schon fünf Tage vorher stattgefunden, um dann „mit allen Priesterämtern" auf einmal betraut zu werden, wohl undenkbar.

1. In dem von Hagelschlag betroffenen Lande der Kuru's wohnte, mit seiner Gattin *Âṭikî*, *Ushasti Câkrâyaṇa*, indem er sich im Dorfe eines reichen Mannes in Armut umhertrieb.

2. Da sah er den reichen Mann, wie er ein Gericht Bohnen afs, und bettelte ihn an. Der erwiderte ihm: „Es ist nicht mehr davon da, als was man mir hier vorgesetzt hat."

3. „So gib mir von denen", bat er, und jener gab ihm davon. „Da ist auch ein Trunk dazu", fügte er hinzu. Aber der andre sprach: „Dann würde ich ja den Überrest eines andern trinken" [welches verunreinigt].

4. „Aber diese [von dir angenommenen Bohnen] hier sind doch auch ein Überrest." — „Wenn ich die nicht äfse, so könnte ich nicht leben", versetzte er, „aber Wasser zu trinken, steht in meinem Belieben."

5. Nachdem er gegessen, brachte er die übrig gebliebenen seinem Weibe. Die aber hatte schon vorher reichlich zu essen gefunden, nahm jene in Empfang und verwahrte sie.

6. Am andern Morgen sprang er auf und rief: „Wüfste ich nur an Essen zu kommen [mich für die Wanderung zu

stärken], so wüſste ich auch an einiges Geld zu kommen. Der Râjâ so und so ist im Begriff, ein Opfer vollbringen zu lassen; der würde mich zu allen Priesterämtern[1] wählen."

7. Sein Weib sprach: „Nun, da sind ja noch die Bohnen, Mann!" — Da aſs er sie[2] und ging zu jenem bereits angegangenen Opfer hin.

8. Da kam er zu den Udgâtar's wie sie gerade auf dem dazu bestimmten Platze das Stotram anstimmen wollten und setzte sich zu ihnen hin. Und er sprach zum Prastotar:

9. „Prastotar! die Gottheit, welche an dem Prastâva beteiligt ist, wenn du, ohne die zu wissen, den Prastâva singen wirst, so muſs dein Kopf zerspringen."

10. Ebenso sprach er zum Udgâtar: „Udgâtar! die Gottheit, welche an dem Udgîtha beteiligt ist, wenn du, ohne die zu wissen, den Udgîtha singen wirst, so muſs dein Kopf zerspringen."

11. Ebenso sprach er zum Pratihartar: „Pratihartar! die Gottheit, welche an dem Pratihâra beteiligt ist, wenn du, ohne die zu wissen, den Pratihâra singen wirst, so muſs dein Kopf zerspringen."

— Da lieſsen sie ab und saſsen schweigend da.

Elfter Khaṇḍa.

1. Da sprach der Veranstalter des Opfers zu ihm: „Herr, ich wünsche zu wissen, wer du bist." — Er sprach: „Ushasti Câkrâyaṇa bin ich."

2. Und jener sprach: „Dich, o Herr, habe ich ringsherum gesucht, um dich mit allen diesen Priesterämtern zu betrauen; und nur, weil ich dich nicht finden konnte, habe ich andre gewählt.

3. Jetzt bist du mir, o Herr, zuteil geworden für alle Priesterämter." — „So sei es", sprach er, „doch mögen

---

[1] *sarvair ârtvijyair* hier und 1,11,2. 1,11,3 ist von einem zu supplierenden *kartum* abhängig.

[2] Obwohl sie als Rest *(ucchishṭam)* und Vortägiges *(paryushitam)* doppelt unrein waren.

immerhin diese da mit zugelassen werden, das Stotram zu singen. Nur mufst du [da ich nicht mit ihnen teilen mag] mir ebensoviel Lohn geben, wie du ihnen [zusammen] geben wirst."

4. Da näherte sich ihm der Prastotar und sprach: „Du sagtest zu mir, o Herr: «Prastotar, die Gottheit, welche an dem Prastâva beteiligt ist, wenn du, ohne die zu wissen, den Prastâva singen wirst, so mufs dein Kopf zerspringen.» So sage: welches ist diese Gottheit?"

5. „Der Odem", so antwortete er. „Denn alle diese Geschöpfe ziehen mit dem Odem ein und mit dem Odem ziehen sie wieder aus [aus dem Leibe]. Das ist die Gottheit, die an dem Prastâva beteiligt ist. Hättest du, ohne diese zu wissen, den Prastâva gesungen, so wäre dein Kopf zersprungen, nachdem du also von mir gewarnt worden."

6. Da näherte sich ihm der Udgâtar und sprach: „Du sagtest zu mir, o Herr: «Udgâtar, die Gottheit, welche an dem Udgîtha beteiligt ist, wenn du, ohne die zu wissen, den Udgîtha singen wirst, so mufs dein Kopf zerspringen.» So sage: welches ist diese Gottheit?"

7. „Die Sonne", so antwortete er. „Denn alle diese Geschöpfe singen *(gâyanti)* die hoch *(uccaiḥ)* gestiegene Sonne an. Das ist die Gottheit, die an dem Udgîtha beteiligt ist. Hättest du, ohne diese zu wissen, den Udgîtha gesungen, so wäre dein Kopf zersprungen, nachdem du also von mir gewarnt worden."

8. Da näherte sich ihm der Pratihartar und sprach: „Du sagtest zu mir, o Herr: «Pratihartar, die Gottheit, welche an dem Pratihâra beteiligt ist, wenn du, ohne die zu wissen, den Pratihâra singen wirst, so mufs dein Kopf zerspringen.» So sage: welches ist diese Gottheit?"

9. „Die Nahrung", so antwortete er. „Denn alle diese Geschöpfe leben, indem sie Nahrung zu sich nehmen *(pratiharamâṇâni)*. Das ist die Gottheit, die an dem Pratihâra beteiligt ist. Hättest du, ohne diese zu wissen, den Pratihâra gesungen, so wäre dein Kopf zersprungen, nachdem du also von mir gewarnt worden, — also von mir gewarnt worden."

Zwölfter Khaṇḍa.

Dem nun folgenden Hunde-Udgîtha läfst sich wohl kaum ein andrer Sinn abgewinnen, als dafs er (wie bereits „System des Vedânta“ S. 13, Anm. 11 ausgesprochen) ursprünglich, ähnlich wie das Lied an die Frösche Ṛigv. 7,103, eine Satire auf die Tätigkeit der Priester und ihre egoistische Endabsicht war, welche später, irgendwie allegorisch umgedeutet, Aufnahme in den Kanon fand. Diese allegorischen Deutungen (die Götter seien, erfreut über das Studium des Baka, ihm in Hundegestalt erschienen, um ihm die Belehrung zu erteilen, dafs der Zweck des Studiums der Broterwerb sei, — oder, die Lebensodem hätten ihm in dieser Erscheinung ihr Ernährtwerden durch den Mukhya Prâṇa allegorisch zu verstehen gegeben) sind zu sinnlos, um ein Wort darüber zu verlieren, während als Satire das Stück durch die Hunde und das was sie tun und sagen das Gebaren der Priester und ihre hungrige Bettelhaftigkeit sehr gut persiflieren würde.

1. Nunmehr daher der Hunde-Udgîtha.

Also *Baka Dâlbhya,* — der da auch heifst *Glâva Maitreya* — der ging auf die Wanderschaft, um zu studieren.

2. Da erschien ihm ein weifser Hund; zu dem kamen andre Hunde gelaufen und sprachen: „O Herr, ersinge für uns Nahrung, denn wir haben Hunger!“

3. Und er sprach zu ihnen: „Trefft morgen früh mit mir allhier zusammen.“ Dieses beschlofs *Baka Dâlbhya* — der da auch heifst *Glâva Maitreya* — abzuwarten.

4. Da kamen sie herangezogen, wie die Priester, wenn sie das *Bahish-pavamâna*-Stotram singen wollen, einander [am Kleide, Ind. Stud. IX, 224] anfassend, heranziehen. Und sie setzten sich nieder und stimmten das *Hiñ* an.

5. Und sie sangen: „*Om!* ich möchte essen, *Om!* ich möchte trinken; *Om!* möge der Gott Varuṇa, Prajâpati und Savitar Nahrung herbeischaffen; o Nahrungsherr, Nahrung schaffe herbei, — schaffe herbei! *Om!*“

Dreizehnter Khaṇḍa.

Über den mystischen Sinn *(upanishad)* gewisser beim Singen des Sâman vorkommender Laute. Dreizehn solcher Singlaute *(stobha)* werden ohne weitere Begründung auf dreizehn, ungeordnet durcheinander stehende, Welterscheinungen gedeutet. Wir fügen die Erklärungen des Çaṅkara bei, hauptsächlich, weil sie zeigen, wie wenig Sinn hinter diesen allegorischen Spielereien steckt.

1. *hâ-u* ist diese Welt [kommt im Rathantaram vor, welches die Erde ist];
   hâ-i ist der Wind [kommt im Vâmadevyam vor, welches aus Wind und Wasser entsprungen ist];
   atha ist der Mond [weil *a* an *annam* (Nahrung) und *tha* an *sthitam* (bestehend) anklingt, der Mond aber seinem Wesen nach Nahrung ist];
   iha ist der Leib [*âtman*, weil er „hier" gegenwärtig ist];
   î ist Agni [weil alle Sâman's an Agni mit *î* auslauten];
2. *û* ist Âditya [weil er *û-rdhva* „hoch oben" ist];
   e ist der Herbeiruf [wegen *e-hi* „komm herbei"];
   au-ho-i sind die Viçve devâḥ [weil dieser Ruf in Vaiçvadevyam vorkommt];
   hiñ ist Prajâpati [denn Prajâpati ist *anirukta*, und *hiñ* ist *avyaktam*];
   svara (der Ton) ist Prâṇa (der Hauch) [weil auf ihm beruhend];
   yâ ist Nahrung [weil alles durch Nahrung *yâ-ti*, in Gang kommt];
   vâc ist Virâj [weil im Vairâjam vorkommend];
3. *huñ* ist der unbestimmbare dreizehnte Singlaut, der unstäte.
4. Dem läſst die Rede Melktrank strömen, den Melktrank, der der Rede eigen ist, der wird nahrungreich, nahrunggenieſsend, wer also von den Sâmalauten diesen Geheimsinn *(upanishad)* kennt, — diesen Geheimsinn kennt (vgl. 1,3,7).

Zweiter Prapâṭhaka.

Erster Khaṇḍa.

Im ersten Prapâṭhaka wurden einzelne Teile des Sâman (*udgîtha*, *om* usw.) der Verehrung empfohlen; im zweiten ebenso das gesamte Sâman und zwar 1) das fünffache Sâman 2—7, 2) das siebenfache Sâman 8—10, 3) zehn Hauptarten des Sâman und als elftes dieses selbst 11—21; woran sich 22—24 noch einige Nachträge schlieſsen. — Vorausgeschickt wird dem Ganzen im ersten Khaṇḍa eine Betrachtung über das gesamte Sâman *(samastaṃ sâma)* als das Gute *(sâdhu)*; hierbei laufen die drei unabhängigen Bedeutungen des Wortes *sâman* durcheinander. Dasselbe be-

deutet a) (wohl von *sâ* binden) die Verbindung, das Sâman, b) (von *sâ* binden) die Verbindlichkeit, Freundlichkeit, c) (von *sâ*, *san* erwerben) der Reichtum.

1. Die Verehrung des gesamten Sâman ist das Gute; denn das Gute, sagt man, ist Sâman und das Nichtgute ist Nichtsâman *(asâman)*.

2. Darum sagt man ja auch: „er nahte ihm mit *sâman* (Freundlichkeit)“, und meint damit: „er nahte ihm mit Güte“. Oder: „er nahte ihm mit *asâman* (Unfreundlichkeit)“, und meint damit: „er nahte ihm mit Ungüte“.

3. Ferner sagt man ja auch: „ei, wir haben ja *sâman* (Reichtum)“, wenn man Gut hat, und meint damit: „wir haben ja Gut“. Oder: „ei, wir haben ja kein *sâman*“, wenn man kein Gut hat, und meint damit: „wir haben ja kein Gut“.

4. Wer, dieses also wissend, das Sâman als das Gute verehrt, bei dem ist Hoffnung, daſs gute Sitten bei ihm [selbst] sich einstellen und [die guten Sitten andrer] sich zu ihm hingezogen fühlen.

Zweiter Khaṇḍa.

2.—7. Khaṇḍa: Sechs Verhältnisse der Welt, von denen die Wohlfahrt des Menschen abhängig ist, nämlich die Welträume, der Regen, die Wasser, die Jahreszeiten, die Haustiere und die Lebensodem, werden hier, ein jedes, so gut es gehen will, nach fünf Seiten auseinandergelegt oder zu ihnen ergänzt, zu dem Sâman in seinen fünf Teilen, *hiṅkâra*, *prastâva*, *udgîtha*, *pratihâra*, *nidhanam* (oben S. 66), in Beziehung gesetzt, so daſs das fünfteilige Sâman, dieses Hauptinstrument der Sâmavedapriester, für sie zum Symbol wird, unter dem sie die genannten Weltverhältnisse verehren, wofür dem Wissenden reicher Segen von ihrer Seite zuteil wird.

1. In den Welträumen [d. h. indem man in ihm die Welträume versinnbildlicht sieht] soll man das fünffache Sâman verehren:

hiṅkâra ist die Erde,
prastâva das Feuer,
udgîtha der Luftraum,
pratihâra die Sonne,
nidhanam der Himmel.

So in den aufsteigenden.

2. Nunmehr in den rücklaufenden:

hiñkâra ist der Himmel,
prastâva die Sonne,
udgîtha der Luftraum,
pratihâra das Feuer,
nidhanam die Erde.

3. Dem sind die Weltteile förderlich, die aufsteigenden und die rücklaufenden, wer, dieses also wissend, in den Weltteilen das fünffache Sâman verehrt.

Dritter Khaṇḍa.

1. Im Regen soll man das fünffache Sâman verehren (vgl. Talav. Up. Br. 1,12,9 fg. 1,36,1):

hiñkâra ist der vorhergehende Wind,
prastâva, daſs die Wolke sich bildet,
udgîtha, daſs es regnet,
pratihâra, daſs es blitzt und donnert,
2. *nidhanam*, daſs es aufhört zu regnen.

Dem regnet es, der macht daſs es regnet, wer, dieses also wissend, im Regen das fünffache Sâman verehrt.

Vierter Khaṇḍa.

1. In allen Wassern soll man das fünffache Sâman verehren:

hiñkâra ist, daſs die Wolke sich zusammenballt,
prastâva, daſs es regnet,
udgîtha sind die nach Osten strömenden,
pratihâra die nach Westen strömenden Wasser,
nidhanam ist der Ozean.

2. Der kommt nicht um in den Wassern, der wird reich an Wasser, wer, dieses also wissend, in allen Wassern das fünffache Sâman verehrt.

Fünfter Khaṇḍa.

1. In den Jahreszeiten soll man das fünffache Sâman verehren (vgl. Talav. Up. Br. 1,12,7 und 1,35):

hiñkâra ist der Frühling,
prastâva der Sommer,

udgîtha die Regenzeit,
pratihâra der Herbst,
nidhanam der Winter.

2. Dem sind die Jahreszeiten förderlich, der wird reich an Jahreszeiten [der lebt lange], wer, dieses also wissend, in den Jahreszeiten das fünffache Sâman verehrt.

Sechster Khaṇḍa.

1. In den Haustieren soll man das fünffache Sâman verehren:

hiñkâra sind die Ziegen,
prastâva die Schafe,
udgîtha die Kühe,
pratihâra die Pferde,
nidhanam der Mensch.

2. Dessen Haustiere gedeihen, der wird reich an Haustieren, wer, dieses also wissend, in den Haustieren das fünffache Sâman verehrt.

Siebenter Khaṇḍa.

1. In den Lebenshauchen soll man das fünffache, allervortrefflichste Sâman verehren (vgl. Talav. Up. Br. 1,13,5):

hiñkâra ist der Odem,
prastâva die Rede,
udgîtha das Auge,
pratihâra das Ohr,
nidhanam das Manas;

dieses nämlich sind die allervortrefflichsten [Welterscheinungen].

2. Dem wird Allervortrefflichstes zuteil, der gewinnt die allervortrefflichsten Welten, wer, dieses also wissend, in den Lebenshauchen das fünffache, allervortrefflichste Sâman verehrt.

Soviel von dem fünffachen.

Achter Khaṇḍa.

8.—10. Khaṇḍa: Wie vorher das fünffache, so wird jetzt das siebenfache Sâman in der Rede, als Sonne und als das an sich selbst gemessene verehrt, d. h. es wird zum Symbole 1) gewisser häufig vorkommender Rede-

partikeln, 2) der Sonne in ihren verschiedenen Zuständen und 3) der Silbenzahl der Namen seiner Teile, welche als $3 \times 7 + 1 = 22$ eine mystische Zahl ist und über die Sonne hinaus in das Gebiet des Unsterblichen und Leidlosen führt. — Das siebenfache Sâman wird aus den Gliedern des fünffachen, *hiñkâra*, *prastâva*, *udgîtha*, *pratihâra*, *nidhanam*, gebildet, indem man vor *udgîtha* das *om* noch als besonderes, *âdi* genanntes, Glied einschiebt (Çañk. ad Chând. p. 111,18. 115,10. 119,6) und den *pratihâra* in *pratihâra* und *upadrava* zerlegt.

1. Nunmehr von dem siebenfachen.

In der Rede soll man das siebenfache Sâman verehren; *hiñkâra* ist alles, was in der Rede *huñ* lautet, *prastâva* alles *pra*, *âdi* alles *â*,

2. *udgîtha* alles *ud*, *pratihâra* alles *prati*, *upadrava* alles *upa*, *nidhanam* alles *ni*.

3. Dem läſst die Rede Melktrank strömen, den Melktrank der der Rede eigen ist, der wird nahrungreich, nahrunggenieſsend, wer, dieses also wissend, in der Rede das siebenfache Sâman verehrt (vgl. 1,3,7. 1,13,4).

Neunter Khaṇḍa.

1. Weiter auch soll man als jene Sonne das siebenfache Sâman verehren. Sie bleibt sich allezeit gleich *(sama)*, darum ist sie Sâman; „auf mich scheint sie, auf mich“, sagt man [1], denn sie hält es mit jedem gleich *(sama)*, darum ist sie Sâman (vgl. Talav. Up. Br. 1,12,5).

2. Mit ihr aber sind alle diese Wesen verknüpft, das soll man wissen. (Zum Folgenden vgl. Talav. Up. Br. 1,11—12.)

hiñkâra ist ihr Stand vor ihrem Aufgange; mit diesem ihrem Stande sind die Haustiere verknüpft, darum machen sie: *hiñ!* Denn sie haben teil an dem Hiñkâra dieses Sâman.

3. *prastâva* ist ihr Stand, wenn sie eben aufgegangen; mit diesem ihrem Stande sind die Menschen verknüpft, darum lieben sie *prastuti* (Lob) und *praçaṅsâ* (Preis). Denn sie haben teil an dem Prastâva dieses Sâman.

---

[1] Böhtlingk vergleicht treffend Taitt. Saṃh. 6,5,4,2: „Allen Wesen zugewandt geht sie auf, darum meint ein jeder: gegen mich ist sie aufgegangen“.

4. *âdi* ist ihr Stand zur Melkzeit der Kühe; mit diesem ihrem Stande sind die Vögel verknüpft, darum können sie, indem sie im Luftraum ohne Stütze sich selbst halten *(âdâya)*, herumfliegen. Denn sie haben teil an dem Âdi dieses Sâman.

5. *udgîtha* ist ihr Stand gerade um die Mittagszeit; mit diesem ihrem Stande sind die Götter verknüpft, darum sind sie die besten unter den Kindern Prajâpati's. Denn sie haben teil an dem Udgîtha dieses Sâman.

6. *pratihâra* ist ihr Stand nach Mittag und vor dem [spätern] Nachmittag; mit diesem ihrem Stande sind die Embryos verknüpft, darum fallen sie nicht herunter, obwohl sie in der Schwebe gehalten *(pratihṛita)* werden. Denn sie haben teil an dem Pratihâra dieses Sâman.

7. *upadrava* ist ihr Stand nach dem Nachmittag und vor dem Untergang; mit diesem ihrem Stande sind die Waldtiere verknüpft; daher sie, wenn sie einen Menschen erblicken, in die Höhle als Schlupfwinkel laufen *(upadravanti)*. Denn sie haben teil an dem Upadrava dieses Sâman.

8. *nidhanam* ist ihr Stand, wenn sie eben untergegangen ist; mit diesem ihrem Stande sind die Väter verknüpft, darum setzt man dieselben [d. h. ihre nicht verbrannten Gebeine] bei *(nidadhati)*. Denn sie haben teil an dem Nidhanam dieses Sâman.

In dieser Weise verehrt man als jene Sonne das siebenfache Sâman.

Zehnter Khaṇḍa.

1. Weiter auch soll man das siebenfache Sâman als das an sich selbst [an seiner eignen Silbenzahl] gemessene, über den Tod hinausführende verehren.

hiñkâra ist dreisilbig und *prastâva* ist dreisilbig, das ist gleich *(sama)*.

2. *âdi* ist zweisilbig und *pratihâra* ist viersilbig, eins davon ab und zu jenem, so ist es gleich.

3. *udgîtha* ist dreisilbig und *upadrava* viersilbig; drei und drei sind gleich, und eine Silbe schieſst über, so bleiben drei Silben, das ist gleich.

4. *nidhanam* ist dreisilbig, also gleich. Macht zusammen zweiundzwanzig Silben.

5. Mit einundzwanzig gelangt man zur Sonne; denn jene Sonne ist von hier aus der einundzwanzigste[1]; durch die zweiundzwanzigste gewinnt man das Gebiet jenseits der Sonne; das ist der Himmel *(nâkam)*, das ist das Leidlose [als *na-a-kam* nicht-Un-freude].

6. Der erlangt den Gewinn der Sonne, dessen Gewinn ist über den Gewinn der Sonne hinaus, wer, dieses also wissend, als das an sich selbst gemessene, über den Tod hinausführende das siebenfache Sâman verehrt, — Sâman verehrt.

Elfter Khaṇḍa.

11.—21. Khaṇḍa: Das Vedawort *(brahman)* ist nach indischer Anschauung das schöpferische Prinzip, welches in der ganzen Welt verwirklicht vorliegt. Ein Teil dieses Vedawortes sind die verschiedenen Sâman's, welche beim Somaopfer gesungen werden. Zehn derselben *(gâyatram, rathantaram, vâmadevyam, bṛihad, vairûpam, vairâjam, çâkvaram, raivatam, yajñâyajñîyam, râjanam)* werden hier geschildert als „verwoben" *(prota)*, d. h. gleichsam das Grundgewebe bildend zu zehn psychischen und kosmischen Erscheinungen (Lebenshauche, Feuer, Begattung, Sonne, Regen, Jahreszeiten, Welträume, Haustiere, Körperbestandteile, Gottheiten), als elftes wird das Sâman im allgemeinen als „mit dem All verwoben" erklärt. Alle diese elf Erscheinungen werden, so gut es gehen will, in fünf Teile oder Akte zerlegt, die dann jedesmal den fünf Teilen des Sâman *(hiñkâra, prastâva, udgîtha, pratihâra, nidhanam)* gleichgesetzt werden. Durch das Ganze blickt der erwähnte Gedanke durch, daſs das Weltall eine Verkörperung des Brahman ist, daſs speziell das Sâman dem Weltganzen und die zehn Hauptarten desselben den wichtigsten Welterscheinungen verwoben sind. Im übrigen läſst sich für die Zusammenstellung der bestimmten Welterscheinungen und ihrer Teile mit deren Teilen ein tieferer Grund nicht erkennen; was Çaṅkara darüber beibringt, ist, ähnlich wie in 1,13, oben S. 83, zu gekünstelt, als daſs es Beachtung verdiente. — Am Schlusse jedes Abschnittes folgt eine Verheiſsung und eine Maxime *(vratam)*, welche in der Regel darauf hinausläuft, die betreffende Naturerscheinung, der das Sâman verwoben ist, nicht zu verachten.

1. *hiñkâra* ist das Manas,
prastâva die Rede,
udgîtha das Auge,
pratihâra das Ohr,
nidhanam der Odem;
dies ist das *Gâyatram* als verwoben in die Lebenshauche.

[1] Nach einer kuriosen Addition von 12 Monaten, 5 Jahreszeiten, 3 Welträumen und der Sonne (z. B. Çatap. Br. 1,3,5,11).

2. Wer also dieses Gâyatram als in die Lebenshauche verwoben weiſs, der bleibt der Lebenshauche teilhaft, der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groſs an Nachkommenschaft und Vieh und groſs an Ruhm.

Seine Maxime ist, groſsen Sinnes *(mahâmanas)* zu sein.

Zwölfter Khaṇḍa.

1. *hiñkâra* ist, wenn man die Hölzer reibt,
prastâva, wenn der Rauch sich bildet,
udgîtha, wenn das Holz flammt,
pratihâra, wenn die Kohlen entstehen,
nidhanam, wenn das Feuer verglüht,
nidhanam, wenn es erlischt;

dies ist das *Rathantaram* als verwoben in das Feuer.

2. Wer also dieses Rathantaram als in das Feuer verwoben weiſs, der wird der Brahmanenwürde teilhaft, wird ein Nahrungsesser, der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groſs an Nachkommenschaft und Vieh und groſs an Ruhm.

Seine Maxime ist, daſs er nicht gegen das Feuer hin den Mund ausspült oder ausspuckt.

Dreizehnter Khaṇḍa.

1. *hiñkâra* ist, wenn man eine anspricht,
prastâva, wenn man den Antrag macht,
udgîtha, wenn man mit dem Weibe liegt,
pratihâra, wenn man aufliegend mit ihr liegt,
nidhanam, wenn man zum Ziele kommt,
nidhanam, wenn man darüber hinaus kommt;

dies ist das *Vâmadevyam* als verwoben in die Begattung.

2. Wer also dieses Vâmadevyam als in die Begattung verwoben weiſs, der wird der Begattung teilhaft, pflanzt sich aus jeder Begattung fort, der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groſs an Nachkommenschaft und Vieh und groſs an Ruhm.

Seine Maxime ist, daſs er sich keiner entzieht.

Vierzehnter Khaṇḍa.

1. *hiñkâra* ist die aufgehende Sonne,
prastâva die aufgegangene,
udgîtha der Mittag,
pratihâra der Nachmittag,
nidhanam die untergehende Sonne;

dies ist das *Bṛihad* als verwoben in die Sonne.

2. Wer also dieses Bṛihad als in die Sonne verwoben weiſs, der wird feurig, wird ein Nahrungsesser, der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groſs an Nachkommenschaft und Vieh und groſs an Ruhm.

Seine Maxime ist, daſs er die Sonne, auch wenn sie brennt, nicht tadelt.

Fünfzehnter Khaṇḍa.

1. *hiñkâra* ist, wenn die Dünste zusammenflieſsen,
prastâva, wenn die Wolke sich bildet,
udgîtha, wenn es regnet,
pratihâra, wenn es blitzt und donnert,
nidhanam, wenn es aufhört zu regnen;

dies ist das *Vairûpam* als verwoben in den Regen.

2. Wer also dieses Vairûpam als in den Regen verwoben weiſs, der hat in seinem Stalle Vieh von verschiedener Art *(virûpa)* und von schöner Art *(surûpa)*, der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groſs an Nachkommenschaft und Vieh und groſs an Ruhm.

Seine Maxime ist, daſs er den Regen, wenn er strömt, nicht tadelt.

Sechzehnter Khaṇḍa.

1. *hiñkâra* ist der Frühling,
prastâva der Sommer,
udgîtha die Regenzeit,
pratihâra der Herbst,
nidhanam der Winter;

dies ist das *Vairâjam* als verwoben in die Jahreszeiten.

2. Wer also dieses Vairâjam als in die Jahreszeiten verwoben weiſs, der glänzt *(virâjati)* durch Nachkommenschaft, Vieh und Brahmanenwürde, der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groſs an Nachkommenschaft und Vieh und groſs an Ruhm.

Seine Maxime ist, daſs er die Jahreszeiten nicht tadelt.

Siebzehnter Khaṇḍa.

1. *hiñkâra* ist die Erde,
prastâva der Luftraum,
udgîtha der Himmel,
pratihâra die Himmelsgegenden,
nidhanam der Ozean;

dies sind die *Çakvarî*-Verse als verwoben in die Welträume.

2. Wer also diese Çakvarî-Verse als in die Welträume verwoben weiſs, der wird der Welträume teilhaft, der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groſs an Nachkommenschaft und Vieh und groſs an Ruhm.

Seine Maxime ist, daſs er die Welträume nicht tadelt.

Achtzehnter Khaṇḍa.

1. *hiñkâra* sind die Ziegen,
prastâva die Schafe,
udgîtha die Rinder,
pratihâra die Rosse,
nidhanam der Mensch;

dies sind die *Revatî*-Verse als verwoben in die Haustiere.

2. Wer also diese Revatî-Verse als in die Haustiere verwoben weiſs, der wird reich an Haustieren, der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groſs an Nachkommenschaft und Vieh und groſs an Ruhm.

Seine Maxime ist, daſs er die Haustiere nicht tadelt.

Neunzehnter Khaṇḍa.

1. *hiñkâra* ist das Haar,
prastâva die Haut,
udgîtha das Fleisch,
pratihâra die Knochen,
nidhanam das Mark;

dies ist das *Yajñâyajñîyam* als verwoben in die Körperbestandteile.

2. Wer also dieses Yajñâyajñîyam als in die Körperbestandteile verwoben weiſs, der wird der Körperbestandteile teilhaft, wird nicht gebrechlich an einem Körperbestandteile, der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groſs an Nachkommenschaft und Vieh und groſs an Ruhm.

Seine Maxime ist, daſs er ein Jahr lang nicht vom Marke iſst, oder überhaupt nicht vom Marke iſst.

Zwanzigster Khaṇḍa.

1. *hiñkâra* ist Agni (Feuer),
prastâva Vâyu (Wind),
udgîtha Âditya (Sonne),
pratihâra die Nakshatra (Mondhäuser),
nidhanam Candramas (Mond);

dies ist das *Râjanam* als verwoben in die Gottheiten.

2. Wer also dieses Râjanam als in die Gottheiten verwoben weiſs, der geht mit diesen Gottheiten in Weltgemeinschaft, Machtgemeinschaft, Lebensgemeinschaft ein, der kommt zur vollen Lebensdauer, lebt lange, wird groſs an Nachkommenschaft und Vieh und groſs an Ruhm.

Seine Maxime ist, daſs er die Brahmanen [als die Vertreter der Götter] nicht tadelt.

Einundzwanzigster Khaṇḍa.

1. *hiñkâra* ist die dreifache Wissenschaft [der Veden],
prastâva die drei Welträume [Erde, Luftraum, Himmel],
udgîtha Agni, Vâyu, Âditya [ihre Regenten],

pratihâra die Sterne[1], Vögel, Strahlen,
nidhanam die Schlangen, Gandharva's, Väter:
dies ist das *Sâman* als verwoben in das Weltall.

2. Wer also dieses Sâman als in das Weltall verwoben weifs, der wird zum Weltall.

3. Darüber ist dieser Vers:

Die, welche fünfmal zu je drei sind,
Nichts Höheres als diese ist vorhanden;
4. Wer dieses weifs, der weifs das Weltall,
Dem bringen Spende alle Weltenpole.

„Ich bin das Weltall!" Dieses Bewufstsein zu verehren ist seine Maxime, — seine Maxime.

Zweiundzwanzigster Khaṇḍa.

Dieser Khaṇḍa besteht aus drei Abschnitten, welche sich auf die Vortragsweise des Sâman beziehen.

Der erste zählt sieben verschiedene *Gâna*, Sangweisen des Sâman, auf, deren Unterschied in der gewählten Klangfarbe und andern Besonderheiten des Vortrags zu bestehen scheint. (Vgl. dazu Talav. Up. Br. 1,37. 51—52.)

Der zweite Abschnitt lehrt, woran man beim Gesange zu denken habe, um durch denselben bestimmte Erfolge herbeizuführen.

Der dritte stellt die Buchstaben des Textes unter den Schutz bestimmter Götter und zeigt, wie die Buchstaben auszusprechen sind, um das Wesen dieser Götter in ihnen richtig zum Ausdrucke zu bringen.

1. „Ich wähle die viehartig brüllende [Vortragsweise] des Sâman", so heifst es vom Udgîtha des Agni; der undeutliche (verschleierte) gehört dem Prajâpati, der deutliche dem Soma an. Weich und zart ist die [Sangweise] des Vâyu, zart und doch kräftig die des Indra; die brachvogelartige ist dem Bṛihaspati, die [wie zersprungenes Metall] mifstönige dem Varuṇa eigen. — Man soll diese alle ehren, die des Varuṇa aber [beim Gebrauche] lieber meiden.

[1] Man erwartet etwas, was dem Agni entspricht, wie die Vögel dem Vâyu, die Strahlen dem Âditya. Auch die Schlangen, Gandharven, Väter entsprechen den drei Welträumen.

2. Man singe mit der Absicht, den Göttern Unsterblichkeit zu ersingen; oder man mag mit der Absicht, den Vätern den Labetrank, den Menschen was sie hoffen, dem Vieh Gras und Wasser, dem Veranstalter des Opfers die Himmelswelt und für sich selbst Nahrung zu ersingen, — indem man dabei auch was jetzt folgt im Geiste erwägt, — wohlbedacht das Stotram anstimmen.

3. Alle Vokale sind Verkörperungen des Indra, alle Zisch- und Hauchlaute Verkörperungen des Prajâpati, alle Mutae Verkörperungen des Mṛityu (Todes). — Sollte man den [der solches weiſs] in betreff der Vokale [in seinem Vortrage] tadeln, so erwidere er: „Ich habe mich in den Schutz des Indra begeben, der wird dir antworten.“

4. Sollte man ihn in betreff der Zisch- und Hauchlaute tadeln, so erwidere er: „Ich habe mich in den Schutz des Prajâpati begeben, der wird dich zermalmen.“ Sollte man ihn in betreff der Mutae tadeln, so erwidere er: „Ich habe mich in den Schutz des Mṛityu begeben, der wird dich verbrennen.“

5. Alle Vokale müssen volltönend und kräftig ausgesprochen werden, indem man dabei denkt: „Dem Indra möge ich Kraft geben.“ Alle Zisch- und Hauchlaute müssen unverschluckt und ungestoſsen, offen ausgesprochen werden, indem man dabei denkt: „Dem Prajâpati möge ich mein Selbst anvertrauen.“ Alle Mutae müssen ein wenig unverbunden ausgesprochen werden, indem man dabei denkt: „Vor Mṛityu möge ich mein Selbst bewahren.“

Dreiundzwanzigster Khaṇḍa.

Zwei Fragmente, welche von Çañkara nur sehr künstlich in Zusammenhang gebracht werden.

Das erste ist ein Vorläufer der spätern Theorie von den vier Âçrama's oder Lebensstadien, wonach jeder Ârya im Verlaufe seines Lebens 1) als *brahmacârin* im Hause eines Lehrers den Veda studieren, 2) als *gṛihastha* eine Familie gründen, 3) als *vânaprastha* in der Waldeinsamkeit der Askese obliegen, und endlich 4) im höchsten Alter als *saṃnyâsin (parivrâjaka, bhikshu)* besitzlos umherpilgern sollte. Unser Fragment kennt nur drei „Verzweigungen der Pflicht“; aus diesem Ausdrucke, wie auch daraus, daſs allen dreien reine Welten verheiſsen werden, geht hervor, daſs diese

drei noch nicht in einer Reihenfolge nacheinander, sondern als gleichberechtigt nebeneinander gedacht werden. Hierauf weist auch die mangelnde Ordnung hin, indem zuerst der Gṛihastha, dann der Asket, d. h. der Vânaprastha, und zuletzt der Brahmacârin genannt wird; unter dem letztern ist hier, wie der Zusatz *atyantam âtmânam âcâryakule 'vasâdayan* besagt, nur der zeitlebens im Hause des Lehrers verbleibende Naishṭhika zu verstehen; und nur dieser konnte ebenbürtig neben Gṛihastha und Vânaprastha als ein besonderer „Zweig der Pflicht“ stehen, daher jener Zusatz, den Böhtlingk streichen will, nicht wohl entbehrt werden kann. — Eine grofse Streitfrage unter den Vedântisten ist, ob unter dem zuletzt erwähnten „in Brahman feststehenden“ der dem vierten Âçrama huldigende Parivrâjaka zu verstehen ist, oder nicht (vgl. Çaṅkara zur Stelle und zu Brahmasûtra 3,4,18—20). Das Richtige wird sein, dafs unser Autor nur drei Zweige der Pflicht, Hausvatertum, Askese und Brahmanschülertum kennt und ihnen allen, als dem Werkdienste angehörig, das Feststehen im Brahman, d. h. den Upanishadstandpunkt, als das Höhere gegenüberstellt, dafs sich aber gerade aus dieser Höherstellung der Brahmanerkenntnis über alle Werke (Opfer, Askese, Studium) der spätere vierte Âçrama, als die praktische Ausführung der Upanishadlehre (vgl. oben S. 3. 12), entwickelt hat.

Hieran schliefst sich das Fragment eines Schöpfungsmythus, der vollständiger Ait. Br. 5,32. Çatap. Br. 11,5,8 (Allgem. Gesch. der Philos. I, 183. 189) sowie auch Talav. Up. Br. 3,15 vorliegt und hier nur zur Verherrlichung des Wortes *Om* als Inbegriff des Veda, d. h. des Brahman, dienen soll.

1. Es gibt drei Zweige der [religiösen] Pflicht: Opfer, Vedastudium und Almosengeben ist der erste; Askese ist der zweite; der Brahmanschüler, der im Hause des Lehrers wohnt, ist der dritte, wofern derselbe sich für immer im Hause des Lehrers niederläfst. Diese alle bringen als Lohn heilige Welten; wer aber im Brahman feststeht, geht zur Unsterblichkeit ein.

---

2. Prajâpati bebrütete die Welträume; aus ihnen, da er sie bebrütete, flofs die dreifache Wissenschaft [der Veden]. Diese bebrütete er; aus ihr, da er sie bebrütete, flossen diese Laute: *bhûr*, *bhuvaḥ*, *svar* [Erde, Luftraum, Himmel].

3. Diese bebrütete er; aus ihnen, da er sie bebrütete, flofs der Laut *Om*. Darum, gleichwie durch einen Nagel *(çaṅku)* alle Blätter zusammengebohrt *(saṃtṛiṇṇa)* werden[1], also

[1] *Çaṅku* auf das Adernetz *(sirâjâlam)* des Blattes zu beziehen, geht schwerlich an, da jedes Blatt sein eignes Adernetz hat; auch der Ausdruck *saṃtṛiṇṇa* wäre in diesem Falle sehr schlecht gewählt. Aber auch von dem Stengel der Pflanze läfst sich kaum sagen, dafs die einzelnen Blätter durch

ist durch den Laut Om alle Rede zusammengebohrt; der Laut Om ist diese ganze Welt, — der Laut Om ist diese ganze Welt.

Vierundzwanzigster Khaṇḍa.

Am Schlusse des zweiten Prapâṭhaka hat sich dieses liturgische Stück angesetzt, welches lehrt, wie der Veranstalter des Somaopfers (der Yajamâna) sich nach dem Tode einen Platz *(loka)* in den drei Weltgebieten, Erde, Luftraum und Himmel, sichern kann. Die Erde gehört, nach der hier auftretenden Anschauung, den Vasu's, mit Agni an der Spitze, der Luftraum den Rudra's, mit Vâyu an der Spitze, der Himmel den Viçve devâḥ und Âditya's; den ersten ist die Frühspende, den zweiten die Mittagspende, den dritten die Abendspende des Somaopfers geweiht. Durch eine besondere Zeremonie werden sie veranlafst, dem Yajamâna oder Opferherrn von ihrer Spende mitzugeben, wodurch er für sich nach dem Tode einen Platz in dem entsprechenden Weltgebiete erwirbt.

1. Die Brahmanlehrer sagen: „Wenn den Vasu's die Frühspende, den Rudra's die Mittagspende, den Âditya's und Viçve-devâḥ die dritte Spende gehört, 2. wo bleibt da ein Platz für den Opferherrn [da alle drei Weltgebiete, Erde, Luftraum und Himmel, von den genannten Götterklassen ihm vorweggenommen sind]?“ Wer diesen [Platz] nicht weifs, wie kann der [mit Erfolg] opfern? Darum opfere man, indem man ihn weifs.

3. Vor der Aufforderung zum Frühgebete [mit dem die Morgenkelterung beginnt, Ait. Br. 2,15, oben S. 8] soll sich der Opferherr hinter das Gârhapatya-Feuer mit dem Gesicht nach Norden setzen und folgendes Sâman an die Vasu's anstimmen:

4. „Öffne die Pforte zum Weltraum [der Erde],
„Dafs wir dich schauen, Herrschaft zu erlangen!“

5. Sodann opfert er und spricht: „Verehrung dem Agni, dem Erdebesitzer, dem Weltraumbesitzer! O mache mir, dem

---

ihn „zusammengebohrt“ seien. — Will man nicht, das Bestehen der Schreibkunst voraussetzend, erklären: „gleichwie durch den Holznagel alle Blätter [einer Handschrift] zusammengebohrt sind“, — so wird man (wie in der Parallelstelle Talav. Up. Br. 1,10,3: *yathâ sûcyâ palâçâni saṃtṛiṇṇâni syur)* an Baumblätter zu denken haben, die beim Einsammeln auf einer Nadel oder einem Nagel zusammengespiefst werden. — Noch heute werden in Indien die beim Betelkauen zum Einwickeln der übrigen Bestandteile (Areka-Nufs, Kardamom, Cinnamom) benötigten Tâmbûla-Blätter, in Schichten auf einer Nadel aufgespiefst *(sûcyâ saṃtṛiṇṇâni)*, von den Händlern zum Verkaufe ausgeboten.

Opferherrn, eine Stätte ausfindig! Ja, da ist sie, die Stätte des Opferherrn; gehen werde 6. dorthin ich, der Opferherr, nach diesem Leben. Svâhâ! Schiebe den Riegel auf!“ So spricht er und erhebt sich. Ihm geben dann die Vasu's von der Frühspende mit *(samprayacchanti)*.

7. Vor der Aufforderung zur Mittagspende soll sich der Opferherr hinter das Âgnîdhrîya-Feuer mit dem Gesicht nach Norden setzen und folgendes Sâman an die Rudra's anstimmen:

8. „Öffne die Pforte zum Weltraum [des Luftraums],
„Dafs wir dich schauen, Weitherrschaft zu erlangen!“

9. Sodann opfert er und spricht: „Verehrung dem Vâyu, dem Luftraumbesitzer, dem Weltraumbesitzer! O mache mir, dem Opferherrn, eine Stätte ausfindig! Ja, da ist sie, die Stätte des Opferherrn: gehen werde 10. dorthin ich, der Opferherr, nach diesem Leben. Svâhâ! Schiebe den Riegel auf!“ So spricht er und erhebt sich. Ihm geben dann die Rudra's von der Mittagspende mit.

11. Vor der Aufforderung zur dritten Spende soll sich der Opferherr hinter das Âhavanîya-Feuer mit dem Gesicht nach Norden setzen und folgendes Sâman an die Âditya's und die Viçve devâḥ anstimmen:

12. „Öffne die Pforte zum Weltraum [des Himmels],
„Dafs wir dich schauen, Selbstherrschaft zu erlangen!“

so 13. an die Âditya's; sodann an die Viçve devâḥ:

„Öffne die Pforte zum Weltraum [des Himmels],
„Dafs wir dich schauen, Allherrschaft zu erlangen!“

14. Sodann opfert er und spricht: „Verehrung den Âditya's und den Viçve devâḥ, den Himmelsbesitzern, den Weltraumbesitzern! O machet mir, dem Opferherrn, eine Stätte ausfindig! 15. Ja, da ist sie, die Stätte des Opferherrn; gehen werde dorthin ich, der Opferherr, nach diesem Leben. Svâhâ! Schiebet den Riegel auf!“ So spricht er und erhebt sich.

16. Ihm geben dann die Âditya's und die Viçve devâḥ von der dritten Spende mit.

Wahrlich, der kennt des Opfers Mafs und Ziel, wer solches weifs, — wer solches weifs.

Dritter Prapâṭhaka.

Erster Khaṇḍa.

1.—11. Khaṇḍa: Das Brahman als die Weltensonne, die natürliche Sonne als die Erscheinungsform des Brahman, — das ist der Grundgedanke dieses in der Anlage gigantischen, in der Ausführung unserm Geschmack weniger zusagenden Abschnittes, dessen hohe Wertschätzung sich in der Warnung am Schlusse, diese Lehre keinen Unwürdigen mitzuteilen, und in ihrer Höherstellung als die Erde mit allem ihrem Reichtum bekundet.

In groteskem Bilde erscheint die sichtbare Sonne als der aus den Veden zusammengeflossene Honigseim, von dem die Götter sich nähren. Hierbei ist der Himmel, als Träger von Sonne und Luftraum, das die Waben (die ja von oben gebaut werden) tragende Quergestell, entsprechend unserm Bienenstock *(tiraçcîna-vaṅça)*; der Luftraum bildet die Waben *(apûpa)*, welche von den Lichtelementen *(marîcayaḥ)* als der Brut *(putrâḥ)* erfüllt sind. Die nach Osten, Süden, Westen, Norden und nach oben gehenden Sonnenstrahlen *(raçmayaḥ)* sind die röhrenförmigen Honigzellen *(madhunâḍyaḥ)* dieser Waben, durch welche der Seim nach der Mitte zusammenfliefst und den Sonnenkörper bildet.

Die Blumen, aus denen der Sonnenhonig gewonnen wird, sind 1. Ṛigveda, 2. Yajurveda, 3. Sâmaveda, 4. die epischen und mythologischen Gedichte *(itihâsa-purâṇam)*, 5. die Upanishad's (hier *brahman* genannt); — die Bienen, welche aus diesen Blumen den Honig bereiten, sind entsprechend 1. die Ṛigverse, 2. die Yajussprüche, 3. die Sâmalieder, 4. die Atharvaverse *(atharva-aṅgirasaḥ)*, 5. die Geheimlehren *(guhyâ' âdeçâḥ)* der Upanishad's. Die Veden sind also das Prius (die Blumen), ihre Verse, Sprüche und Lieder sind nur das Vehikel, durch welches ihr Inhalt uns zugetragen wird (die Bienen), und zwar dadurch, dafs sie die entsprechende Vedablume „bebrüten" *(abhitapanti)*, wobei als „unsterblicher Nektarseim dieses" *(tâ' amṛitâ' âpas)* gewonnen wird, was als Saft *(rasa)* in Gestalt von Ruhm, Kraft, Stärke, Mannheit und Nahrung *(yaças, tejas, indriyam, vîryam, annâdyam)* aus den Veden abfliefst und sich in der Sonne als deren 1. rote, 2. weifse, 3. schwarze, 4. tiefschwarze, 5. in der Mitte wallende Erscheinungsformen ansammelt. Unter ihnen stehen am höchsten die Upanishadlehren; sie sind die Essenz der Essenzen, der Nektar des Nektar.

Nicht irdisch ist Speise und Trank der Götter, sondern an diesen fünf aus den Veden quellenden Nektararten sättigen sich in entsprechender Reihenfolge 1. die Vasu's, 2. die Rudra's, 3. die Marut's, 4. die Âditya's, 5. die Sâdhya's, welche der Reihe nach von 1. Agni (Erde), 2. Indra (Luftraum), 3. Varuṇa (Himmel), 4. Soma (Ritual), 5. Brahman (Philosophie) regiert werden. Wer den Nektar des betreffenden Veda kennt, der nimmt teil an seinem Genusse, ja, er übt über die betreffende Götterklasse eine Oberherrlichkeit und Selbstherrschaft aus, und zwar in Zeiträumen von

einer in geometrischer Progression steigenden Länge. Nämlich 1. in der gegenwärtigen Weltperiode geht die Sonne im Osten auf und im Westen unter; dann wird sie 2. zweimal so lange (zwei Weltperioden) im Süden auf- und im Norden unter-, dann 3. zweimal solange (vier Weltperioden) im Westen auf- und im Osten unter-, dann 4. zweimal solange (acht Weltperioden) im Norden auf- und im Süden unter-, und endlich 5. zweimal solange (sechzehn Weltperioden) im Zenith auf- und im Nadir (in die Erde hinein?) untergehen, und entsprechend lange ist die Oberherrschaft dessen, der den Nektar des betreffenden Veda kennt. Dann aber wird die Zeit kommen, wo die Sonne nicht mehr auf- noch untergehen, sondern allein in der Mitte stehen bleiben wird, und diese Zeit des ewigen Tages ohne Nacht ist schon jetzt für den da, welcher diese Upanishad des Brahman weifs. Er hat durch das Symbol hindurch die Wesenheit, durch die natürliche Sonne hindurch die Brahmansonne ergriffen, für ihn ist der Tag der vollkommenen Erkenntnis angebrochen, welcher keine Nacht mehr kennt.

1. Die Sonne dort ist der Honig der Götter. Dabei ist das Quergestell [an dem die Waben hängen] der Himmel, die Waben sind der Luftraum, die Brut sind die Lichtelemente.

2. Die östlichen Strahlen der Sonne, die sind die östlichen Honigzellen; die Bienen sind die Ṛigverse, die Blume ist der Ṛigveda, die Nektarflüssigkeit ist diese, dafs jene Ṛigverse 3. den Ṛigveda bebrüteten, und aus ihm, da er bebrütet wurde, Ruhm, Kraft, Stärke, Mannheit und Nahrung als Saft hervorging; 4. dieser zerflofs und lagerte sich um die Sonne herum: es ist das, was an jener Sonne das rote Aussehen ist.

Zweiter Khaṇḍa.

1. Die südlichen Strahlen der Sonne, die sind die südlichen Honigzellen; die Bienen sind die Yajussprüche, die Blume ist der Yajurveda, die Nektarflüssigkeit ist diese, 2. dafs jene Yajussprüche den Yajurveda bebrüteten, und aus ihm, da er bebrütet wurde, Ruhm, Kraft, Stärke, Mannheit und Nahrung als Saft hervorging; 3. dieser zerflofs und lagerte sich um die Sonne herum: es ist das, was an jener Sonne das weifse Aussehen ist.

Dritter Khaṇḍa.

1. Die westlichen Strahlen der Sonne, die sind die westlichen Honigzellen; die Bienen sind die Sâmalieder, die Blume ist der Sâmaveda, die Nektarflüssigkeit ist diese, 2. dafs jene

Sâmalieder den Sâmaveda bebrüteten, und aus ihm, da er bebrütet wurde, Ruhm, Kraft, Stärke, Mannheit und Nahrung als Saft hervorging; 3. dieser zerflofs und lagerte sich um die Sonne herum: es ist das, was an jener Sonne das schwarze Aussehen ist.

Vierter Khaṇḍa.

1. Die nördlichen Strahlen der Sonne, die sind die nördlichen Honigzellen; die Bienen sind die Atharvaverse, die Blumen sind die epischen und mythologischen Gedichte, die Nektarflüssigkeit ist diese, 2. dafs jene Atharvaverse die epischen und mythologischen Gedichte bebrüteten, und aus ihnen, da sie bebrütet wurden, Ruhm, Kraft, Stärke, Mannheit und Nahrung als Saft hervorging; 3. dieser zerflofs und lagerte sich um die Sonne herum: es ist das, was an jener Sonne das tiefschwarze Aussehen ist.

Fünfter Khaṇḍa.

1. Die aufwärts gehenden Strahlen der Sonne, die sind die aufwärts gehenden Honigzellen; die Bienen sind die geheimen Unterweisungen, die Blume ist das Brahman, die Nektarflüssigkeit ist diese, 2. dafs jene geheimen Unterweisungen das Brahman bebrüteten, und aus ihm, da es bebrütet wurde, Ruhm, Kraft, Stärke, Mannheit und Nahrung als Saft hervorging; 3. der zerflofs und lagerte sich um die Sonne herum: es ist das, was an jener Sonne in der Mitte wallt.

4. Diese fürwahr [die Upanishadsäfte[1]] sind die Säfte der Säfte; denn die Veden sind die Säfte, und sie sind davon die Säfte. Sie sind der Nektar des Nektars; denn die Veden sind Nektar, und sie sind davon der Nektar.

Sechster Khaṇḍa.

1. Was nun jener erste Nektar [des Ṛigveda] ist, von dem leben die Vasu's durch Agni als Mund; denn die Götter essen nicht und trinken nicht, sondern indem sie jenen Nektar schauen, werden sie satt. 2. Dieselben tauchen in jenes [rote] Aussehen

[1] Weniger gut bezieht Çaṅkara diesen Zusatz auf alle fünf Saftarten.

der Sonne ein [um sich an ihm schauend zu sättigen] und treten aus ihm wieder hervor.

3. Wer nun diesen Nektar also weifs, der wird zu einem der Vasu's, und durch Agni als Mund sättigt er sich an jenem Nektar, indem er ihn schaut. Auch er taucht in jenes Aussehen der Sonne ein und geht aus ihm wieder hervor. — 4. Solange die Sonne im Osten aufgehen und im Westen untergehen wird, — so lange wird er über die Vasu's Oberherrlichkeit und Selbstherrschaft erlangen.

Siebenter Khanḍa.

1. Was nun jener zweite Nektar [des Yajurveda] ist, von dem leben die Rudra's durch Indra als Mund; denn die Götter essen nicht und trinken nicht, sondern indem sie jenen Nektar schauen, werden sie satt. 2. Dieselben tauchen in jenes [weifse] Aussehen der Sonne ein und treten aus ihm wieder hervor.

3. Wer nun diesen Nektar also weifs, der wird zu einem der Rudra's, und durch Indra als Mund sättigt er sich an jenem Nektar, indem er ihn schaut. Auch er taucht in jenes Aussehen der Sonne ein und geht aus ihm wieder hervor. — 4. Solange die Sonne im Osten aufgehen und im Westen untergehen wird, zweimal solange wird sie im Süden aufgehen und im Norden untergehen, — und so lange wird er über die Rudra's Oberherrlichkeit und Selbstherrschaft erlangen.

Achter Khanḍa.

1. Was nun jener dritte Nektar [des Sâmaveda] ist, von dem leben die Âditya's durch Varuṇa als Mund; denn die Götter essen nicht und trinken nicht, sondern indem sie jenen Nektar schauen, werden sie satt. 2. Dieselben tauchen in jenes [schwarze] Aussehen der Sonne ein und treten aus ihm wieder hervor.

3. Wer nun diesen Nektar also weifs, der wird zu einem der Âditya's, und durch Varuṇa als Mund sättigt er sich an jenem Nektar, indem er ihn schaut. Auch er taucht in jenes Aussehen der Sonne ein und geht aus ihm wieder hervor. — 4. Solange die Sonne im Süden aufgehen und im Norden unter-

gehen wird, zweimal solange wird sie im Westen aufgehen und im Osten untergehen, — und so lange wird er über die Âditya's Oberherrlichkeit und Selbstherrschaft erlangen.

Neunter Khaṇḍa.

1. Was nun jener vierte Nektar [des Atharvaveda] ist, von dem leben die Marut's durch Soma als Mund; denn die Götter essen nicht und trinken nicht, sondern indem sie jenen Nektar schauen, werden sie satt. 2. Dieselben tauchen in jenes [tiefschwarze] Aussehen der Sonne ein und treten aus ihm wieder hervor.

3. Wer nun diesen Nektar also weiſs, der wird zu einem der Marut's, und durch Soma als Mund sättigt er sich an jenem Nektar, indem er ihn schaut. Auch er taucht in jenes Aussehen der Sonne ein und geht aus ihm wieder hervor. — 4. Solange die Sonne im Westen aufgehen und im Osten untergehen wird, zweimal solange wird sie im Norden aufgehen und im Süden untergehen, — und so lange wird er über die Marut's Oberherrlichkeit und Selbstherrschaft erlangen.

Zehnter Khaṇḍa.

1. Was nun jener fünfte Nektar [der Upanishad's] ist, von dem leben die Sâdhya's durch Brahman als Mund; denn die Götter essen nicht und trinken nicht, sondern indem sie jenen Nektar schauen, werden sie satt. 2. Dieselben tauchen in jenes [in der Mitte wallende] Aussehen der Sonne ein und treten aus ihm wieder hervor.

3. Wer nun diesen Nektar also weiſs, der wird zu einem der Sâdhya's, und durch Brahman als Mund sättigt er sich an jenem Nektar, indem er ihn schaut. Auch er taucht in jenes Aussehen der Sonne ein und geht aus ihm wieder hervor. — 4. Solange die Sonne im Norden aufgehen und im Süden untergehen wird, zweimal solange wird sie hoch oben aufgehen und hierherwärts untergehen, — und so lange wird er über die Sâdhya's Oberherrlichkeit und Selbstherrschaft erlangen.

Elfter Khaṇḍa.

1. Aber darauf wird sie, nachdem sie nach oben aufgegangen, nicht ferner mehr aufgehen noch untergehen, sondern nur und allein in der Mitte stehen bleiben. Darüber ist dieser Vers:

2. Nicht ging sie weiter dann unter,
Nicht ging sie jemals wieder auf.
So wahr dies ist, so wahr, Götter!
Mög' um Brahman ich kommen nicht!

3. Wahrlich, dem geht sie nicht mehr auf und unter[1], dem ist es ein für allemal Tag, wer also diese Upanishad des Brahman weifs.

4. Diese Lehre hat Gott Brahmán dem Prajâpati verkündet, Prajâpati dem Manu, Manu den Geschöpfen: diese Lehre hat dem Uddâlaka Âruṇi, als ältestem Sohne, sein Vater als das Brahman verkündet. — 5. Darum soll sie nur dem ältesten Sohne sein Vater als das Brahman kundmachen, oder auch einem vertrauten Schüler, 6. aber keinem andern, wer es auch sei. Und böte ihm einer dafür die wasserumgürtete Erde mit allem ihrem Reichtum: „Dieses ist mehr wert", so soll er denken, — „dieses ist mehr wert", so soll er denken.

Zwölfter Khaṇḍa.

Das unendliche Brahman wohnt ganz und ungeteilt im Herzen des Menschen. Dieser den Upanishad's so geläufige Gedanke liegt, wie vielen folgenden, so auch schon dem gegenwärtigen Abschnitte zugrunde, in welchem das Brahman erscheint unter dem Symbol der Gâyatrî, eines vedischen Metrums von besonderer Heiligkeit, welches hier die heilige Rede des Veda im allgemeinen, d. h. das Brahman vertritt.

Als solches ist die Gâyatrî der Inbegriff alles Gewordenen, weil sie, als Rede [d. h. hier wohl: als die heilige Rede des Veda] alles Gewordene besingt (*gâyati*) und errettet (*trâyate*). Weiter ist die Gâyatrî identisch mit der Erde (weil auf dieser alles Gewordene gegründet ist), diese wiederum mit dem menschlichen Leibe (weil in ihm die Lebensorgane, die Träger alles Lebens in der Natur, gegründet sind), dieser

[1] Anders ist der Gedanke Ait. Br. 3,44.

wiederum mit dem menschlichen Herzen (aus demselben Grunde, wenn die Stelle nicht verderbt ist). So ist die Gâyatrî sechsfach: als Rede, Gewordenes, Erde, Leib, Herz und Lebensorgane, „weil sonst die Sechszahl nicht herauskommt", wie wir mit dem Scholiasten bekennen müssen. Diese sechsfache Gâyatrî ist vierfüſsig *(catushpada* hier = *catushpâd, catushpâda)*; der Gedanke an Versfüſse wie Bṛih. Up. 5,14 liegt hier fern wegen der nachfolgenden Berufung auf den Vers Ṛigv. 10,90,3, nach welchem ein Fuſs des (hier mit Brahman, Gâyatrî identischen) Purusha in allem Gewordenen verkörpert ist, während drei Füſse unsterblich im Himmel sind. „Dieses Brahman Genannte", d. h. „dieses dreifüſsige, unsterbliche, unter der Gâyatrî zu verstehende Brahman" (Schol.) ist identisch mit dem Raume auſserhalb des Menschen, dieser mit dem Raume im Menschen, dieser mit dem Raume im Herzen. (Vgl. das spätere Vedântabild vom Weltraume und Raume im Kruge). Dieser Raum im Herzen ist „das Volle (Allerfüllende), Unwandelbare", eine Definition des Brahman, welche Bṛih. Up. 2,1,5 (vgl. Kaush. 4,8) für unzulänglich befunden wird.

1. Gâyatrî ist alles dieses Gewordene, was hier vorhanden; denn die Gâyatrî ist die Rede, die Rede aber besingt *(gâya-ti)* und errettet *(trâ-yate)* alles dieses Gewordene.

2. Was diese Gâyatrî ist, das ist dasselbe, was diese Erde ist, denn in ihr ist alles dieses Gewordene gegründet und fällt nicht heraus aus ihr.

3. Was aber diese Erde ist, das ist dasselbe, was dieser Leib hier am Menschen ist, denn in ihm sind diese Lebenshauche gegründet und fallen nicht heraus aus ihm.

4. Was aber dieser Leib am Menschen ist, das ist dasselbe, was dieses Herz hier in dem Menschen ist, denn in ihm sind diese Lebenshauche gegründet und fallen nicht heraus aus ihm.

5. Diese sechsfache Gâyatrî hat vier Füſse; darüber sagt ein Vedavers (Ṛigv. 10,90,3):

6. So groſs die Majestät ist der Natur,
So ist doch gröſser noch der Geist erhoben:
Ein Fuſs von ihm sind alle Wesen nur,
Drei sind Unsterblichkeit im Himmel droben.

7. Was nun dieses „Brahman" Genannte ist, das ist dasselbe, was jener Raum auſserhalb des Menschen ist; — und was jener Raum auſserhalb des Menschen ist, 8. das ist dasselbe, was dieser Raum innerhalb des Menschen ist; — und

was dieser Raum innerhalb des Menschen ist, 9. das ist dasselbe, was dieser Raum innerhalb des Herzens ist.

Das ist das Volle, Unwandelbare.

Volles, unwandelbares Glück empfängt, wer solches weiſs.

Dreizehnter Khaṇḍa.

Dieser Abschnitt knüpft an den vorhergehenden an, mit dem er schon Brahmasûtra 1,1,24 fg. verbunden wird, hat aber doch auch seine selbständige Bedeutung, sofern er sich mit der Frage beschäftigt, wie wir zu Brahman gelangen können, und durch die Art, wie er sie behandelt, sich als Vorläufer und erstes Aufkeimen erweist für die spätere Unterscheidung zwischen exoterischer Lehre, welche ein Hingehen zu Brahman auf dem *Devayâna* (Götterweg) lehrt, und esoterischer, nach welcher die Vereinigung mit Brahman nur in der Erkenntnis der ursprünglichen Identität mit ihm besteht.

Dieser Gegensatz liegt keimartig in den beiden Teilen unsres Khaṇḍa § 1—6 und § 7—8 vor, ohne daſs dies Çaṅkara oder sonst jemand unsres Wissens erkannt hätte.

§ 1—6 beschreibt fünf, dem spätern *Devayâna* analoge *Devasushayaḥ*, „Götteröffnungen“, welche — entsprechend der im vorigen Khaṇḍa gelehrten Identität von Herz, Leib, Erde, sowie von Herzensraum, Leibesraum, Weltraum — aus je einem der fünf Lebenshauche *(prâṇa, vyâna, apâna, samâna, udâna)* und, damit identisch, einem der fünf Sinnesorgane *(cakshuḥ, çrotram, vâc, manas* und, wie wir einschieben müssen, *tvac)* und, wiederum damit identisch, einem der fünf Naturgötter *(âditya, candramas, agni, parjanya, vâyu)* bestehen und als „fünf Dienstmannen des Brahman und Türhüter der Himmelswelt“ den, der sie kennt, in die Himmelswelt gelangen lassen *(pratipadyate svargaṃ lokam)*.

§ 7—8. Nun aber jenes Licht in den fernsten Räumen jenseits des Himmels ist identisch mit dem Lichte im Menschen, wo es sich als Körperwärme und Ohrensausen vernehmbar macht (Identität des Brahman und der Seele in esoterischem Sinne).

Der Weg zu Brahman im ersten Teile durch Lebenshauche, Sinnesorgane, Naturgötter weist zu klärlich nach auſsen, als daſs wir mit Çaṅkara bei der im ersten Teile erwähnten Himmelswelt an die im zweiten Teile geschilderte Herzenswelt denken dürften; es bleibt mithin nichts übrig, als schon in unserm Khaṇḍa den ersten Ansatz der spätern Unterscheidung zwischen dem attributhaften, transmundanen und dem attributlosen, mit der Seele identischen Brahman anzuerkennen.

1. Eben dieses Herz nun hat fünf Götteröffnungen.

Was seine östliche Öffnung ist, die ist der Einhauch, ist das Auge, ist die Sonne; — dieses Ganze [Einhauch usw.]

soll man als Glut und Nahrung verehren; glutvoll und nahrungessend wird, wer solches weifs.

2. Was ferner seine südliche Öffnung ist, die ist der Zwischenhauch, ist das Ohr, ist der Mond; — dieses Ganze soll man als Schönheit und Ansehen verehren; schön und angesehen wird, wer solches weifs.

3. Was ferner seine westliche Öffnung ist, die ist der Aushauch, ist die Rede, ist das Feuer; — dieses Ganze soll man als Brahmanenwürde und Nahrung verehren; teilhaft der Brahmanenwürde und nahrungessend wird, wer solches weifs.

4. Was ferner seine nördliche Öffnung ist, die ist der Allhauch, ist das Manas, ist Parjanya; — dieses Ganze soll man als Ruhm und Glanz verehren; berühmt und glänzend wird, wer solches weifs.

5. Was ferner seine nach oben gerichtete Öffnung ist, die ist der Aufhauch, ist die Haut[1], ist der Wind, ist der Äther; — dieses Ganze soll man als Kraft und Macht verehren; kraftvoll und machtvoll wird, wer solches weifs.

6. Dieses fürwahr sind die fünf Dienstmannen des Brahman und Türhüter der Himmelswelt; wer diese also als die fünf Dienstmannen des Brahman und Türhüter der Himmelswelt kennt, in dessen Familie wird ein Held geboren, und er gelangt zur Himmelswelt, wer also diese als die fünf Dienstmannen des Brahman und Türhüter der Himmelswelt kennt.

7. Nun aber das Licht, welches jenseits des Himmels dort leuchtet auf dem Rücken von allem, auf dem Rücken von jedem, in den höchsten, allerhöchsten Welten, das ist gewifslich dieses Licht, welches inwendig hier im Menschen ist.[2]

Seine Anschauung ist, 8. dafs man hier im Leibe, wenn man ihn anfühlt, eine Wärme spürt; seine Hörung ist, dafs, wenn man sich so die Ohren zuhält, so hört man gleichsam ein Gesumme, so als wäre es ein Sausen wie von einem Feuer, das brennet.[3] Dieses soll man verehren als seine Anschauung

---

[1] Wir haben „ist die Haut“ eingeschoben, während „ist der Äther“ vielleicht zu tilgen ist; vgl. Chând. Up. 5,23,2.

[2] Vgl. Talav. Up. Br. 1,43,10.

[3] Eine andre, mehr physiologische Erklärung des betreffenden Phänomens enthält Bṛih. Up. 5,9.

und seine Hörung. — Der wird angesehen und gehört, wer solches weiſs, — wer solches weiſs.

Vierzehnter Khaṇḍa.

Die hier und, in weniger abgeklärter Form, schon Çatap. Br. 10,6,3 vorgetragene „Lehre des Çâṇḍilya“ ist vielleicht die älteste Stelle, in der mit vollem Bewuſstsein das groſse Grunddogma der Vedântalehre, die Identität des Brahman mit dem Âtman, Gottes mit der Seele, ausgesprochen wird. Die Seele, welche der empirischen (exoterischen) Betrachtung nur als ein Tropfen des Ozeans, als ein Funken des groſsen Weltfeuers erscheint, ist in Wahrheit nicht dieses; sie ist nicht ein Teil, ein Ausfluſs des göttlichen Wesens, sondern voll und ganz dieses göttliche Wesen selbst, welches unendlich klein in uns und unendlich groſs auſser uns erscheint, in beiden Fällen aber eines und dasselbe ist. Zur Erläuterung wie zur Bestätigung dieser groſsen, die ganze Metaphysik *in nuce* enthaltenden Wahrheit mögen die schönen Worte des Plotinos (5,1,2) dienen: ἐνθυμείσθω τοίνυν πρῶτον ἐκεῖνο πᾶσα ψυχή, ὡς αὐτὴ μὲν ζῷα ἐποίησε πάντα, ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζωήν, ἅ τε γῆ τρέφει ἅ τε θάλασσα ἅ τε ἐν ἀέρι ἅ τε ἐν οὐρανῷ ἄστρα θεῖα, αὐτὴ δὲ ἥλιον, αὐτὴ δὲ τὸν μέγαν τοῦτον οὐρανόν, καὶ αὐτὴ ἐκόσμησεν, αὐτὴ δὲ ἐν τάξει περιάγει, φύσις οὖσα ἑτέρα (Ding an sich, nicht Erscheinung) ὧν κοσμεῖ καὶ ὧν κινεῖ καὶ ἃ ζῆν ποιεῖ. Vgl. auch zum Anfange unsrer Stelle die weiter folgenden Worte: σκοπείσθω δὴ τὴν μεγάλην ψυχὴν ἄλλη ψυχὴ οὐ σμικρά, ἀξία τοῦ σκοπεῖν γενομένη, ἀπαλλαγεῖσα ἀπάτης καὶ τῶν γεγοητευκότων τὰς ἄλλας, ἡσύχῳ τῇ καταστάσει *(çânta' upâsîta)*.

1. Gewiſslich, dieses Weltall ist Brahman: als *Tajjalân*[1] [in ihm werdend, vergehend, atmend] soll man es ehren in der Stille.

Fürwahr, aus Einsicht *(kratu)* ist der Mensch gebildet; wie seine Einsicht ist in dieser Welt, danach wird der Mensch, wenn er dahingeschieden ist; darum möge man trachten nach Einsicht.

2. Geist ist sein Stoff, Leben sein Leib, Licht seine Gestalt; sein Ratschluſs ist Wahrheit, sein Selbst die Unendlichkeit [wörtlich: der Äther]. Allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, unbekümmert; —

[1] Geistreich, aber ohne Not konjiziert Böhtlingk *taj jânâni*. Die Upanishad's lieben solche geheimnisvolle, nur dem Eingeweihten verständliche Ausdrücke. Vgl. *tadvanam* (Kena 31), *brahmajajñam* (Kâṭh. 1,17), *neti, neti* (Bṛih. 2,3,6), *dadada* (Bṛih. 5,2), *viram* (Bṛih. 5,12), *idandra* (Ait. Up. 1,3,13), *saṃyadvâma* (Chând. 4,15,2), *âmaṅsi âmaṅhi te mahi* (Bṛih. 6,3,5).

3. dieser ist meine Seele *(âtman)* im innern Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senfkorn oder Hirsekorn oder eines Hirsekornes Kern; —

dieser ist meine Seele im innern Herzen, gröſser als die Erde, gröſser als der Luftraum, gröſser als der Himmel, gröſser als diese Welten. (Vgl. Talav. Up. Br. 4,24,13.)

4. Der Allwirkende, Allwünschende, Allriechende, Allschmeckende, das All Umfassende, Schweigende, Unbekümmerte, dieser ist meine Seele im innern Herzen, dieser ist das Brahman, zu ihm werde ich, von hier abscheidend, eingehen. — — Wem dieses ward, fürwahr, der zweifelt nicht!

Also sprach Çâṇḍilya, — Çâṇḍilya.

Fünfzehnter Khaṇḍa.

Die neue Lehre von der Wesenseinheit des Menschen und des Weltalls wird hier sofort *(o miseras hominum mentes! o pectora caeca!)* egoistischen Interessen dienstbar gemacht in einer Zeremonie, welche Leben und Wohlfahrt des Sohnes zu sichern lehrt dadurch, daſs man ihn unter den Schutz des als schätzereiche Truhe vorgestellten Weltalls und seiner unvergänglichen Verhältnisse und namentlich des Windes als Weltodems stellt, welcher, als Kind der Himmelsgegenden, im Weltall die Stelle einnimmt wie der Sohn in der Familie. Weiter wird, unter sehr willkürlicher Ausdeutung der Silben *bhûr*, *bhuvaḥ*, *svar*, auch der Schutz der drei Weltteile, ihrer drei Regenten und der drei Veden für den Sohn zu sichern gesucht. Demselben Zwecke dienen andre Zeremonien, wie z. B. die Kaush. 2,8—10 vorkommenden.

1. Luftraum Höhlung, Erdraum Boden
Der nichtalternden Truhe ist,
Die Himmelspole sind Kanten,
Himmel die ob're Öffnung ist.
Ja, diese Truhe ist schatzreich!
Alles wird aufbewahrt in ihr.

2. An ihr heiſst die östliche Himmelsgegend der Löffel [*juhû*, weil man nach Osten gekehrt opfert, *juhoti*, Çaṅk.], die südliche heiſst die bewältigende [als Sitz des *Yama*], die westliche heiſst die Königin [als Sitz des *Varuṇa*], die nördliche heiſst die wohlhabende [als Sitz des *Kubera*]. Das Junge dieser Himmelsgegenden ist der Wind.

Wer also diesen Wind als Junges der Himmelsgegenden weifs, der weint nicht Weinen um seinen Sohn.

[Der Ausführende spricht:]

Ich hier weifs diesen Wind als Junges der Himmelsgegenden; möge ich nicht Weinen um einen Sohn weinen!

3. Die unverletzliche Truhe geh' ich an mit diesem, mit diesem, mit diesem!
Den Odem [den Wind als Weltodem] geh' ich an mit diesem, mit diesem, mit diesem!
bhûḥ geh' ich an mit diesem, mit diesem, mit diesem!
bhuvaḥ geh' ich an mit diesem, mit diesem, mit diesem!
svaḥ geh' ich an mit diesem, mit diesem, mit diesem!

4. Wenn ich gesagt habe, den Odem geh' ich an, so ist alles dieses Gewordene, was immer vorhanden ist, der Odem, und diesen habe ich angegangen.

5. Wenn ich gesagt habe, *bhûḥ* geh' ich an, so habe ich damit gesagt: die Erde geh' ich an, den Luftraum geh' ich an, den Himmel geh' ich an.

6. Wenn ich gesagt habe, *bhuvaḥ* geh' ich an, so habe ich damit gesagt, Agni geh' ich an, Vâyu geh' ich an, Âditya geh' ich an.

7. Wenn ich gesagt habe, *svaḥ* geh' ich an, so habe ich damit gesagt, den Ṛigveda geh' ich an, den Yajurveda geh' ich an, den Sâmaveda geh' ich an, — geh' ich an.

Sechzehnter Khaṇḍa.

Wir sahen schon öfter, wie für den Vânaprastha und Saṃnyâsin an die Stelle der von ihnen nicht mehr vollziehbaren Opfer ein geistiges Schauen derselben oder auch ein Umdeuten der Zeremonien auf natürliche Verhältnisse und Verrichtungen tritt (vgl. Kaush. 2,5, oben S. 31). So wird namentlich wiederholt das Opfer auf Verhältnisse des menschlichen Leibes und Lebens umgedeutet, und mit Recht wird schon Brahmasûtra 3,3,24 auseinandergesetzt, dafs derartige Stellen der verschiedenen Upanishad's, da die Gesichtspunkte der allegorischen Umdeutung im einzelnen verschieden sind, nicht zur Einheit einer Vidyâ (Lehre) zusammengefafst werden müssen. Nur hätte Çankara dort und im Kommentar zu unsrer Stelle weiter gehen und auch Chând. 3,16 von Chând. 3,17 trennen sollen, da das beiden gemeinsame Thema „Der Mensch als Opfer" von zwei verschiedenen und nicht vereinbaren Standpunkten aus durchgeführt wird.

Im gegenwärtigen Khaṇḍa zunächst treten an Stelle der drei Hauptakte an einem Sutyâ-Tage des Somaopfers, der Frühkelterung, Mittagskelterung und Abendkelterung das Frühalter, Mittelalter und Spätalter des menschlichen Lebens, denen (entsprechend der Silbenzahl der drei dominierenden Metra) 24, 44 und 48 Jahre, im ganzen 116 Jahre zugeteilt werden (während sonst in der Regel das volle Leben auf 100 Jahre veranschlagt wird). Die Götter, denen die drei Kelterungen vornehmlich gelten (Vasu's, Rudra's, Âditya's) werden dabei umgedeutet in die Lebenshauche (*prâṇa*'s), deren richtige Verehrung die volle Lebensdauer so sicher bewirkt, dafs man eine etwa eintretende Krankheit, wie Mahidâsa, der angebliche Autor des Aitareya-Brâhmaṇam und -Âraṇyakam, mit spöttischem Mitleid über die Vergeblichkeit ihres Unternehmens betrachten kann. — Da die Prâṇa's hier wie oft ein Symbol des über alle Naturgötter erhabenen Brahman oder Âtman sind, so läuft die ganze Umdeutung auf eine Ersetzung der drei Hauptklassen der Götter, Vasu's, Rudra's, Âditya's durch den Prâṇa, d. h. den Âtman hinaus.

1. Wahrlich, das Opfer ist der Mensch.

Seine [ersten] vierundzwanzig Jahre sind die Frühkelterung; denn die Gâyatrî hat vierundzwanzig Silben, und die Frühkelterung ist gâyatrî-haft. An diesem [Teile] desselben [des Opfers] sind die Vasu's beteiligt; die Vasu's aber sind die Lebenshauche; denn sie sind es, welche alles dieses [Gewordene] wohnen machen *(vâsayanti)*. — 2. Wenn ihn in diesem Lebensalter irgend eine Krankheit quält, so soll er sprechen: „Ihr Lebenshauche, ihr Vasu's, möget ihr diese meine Frühkelterung bis zu der Mittagskelterung hin fortspinnen; möge ich nicht ein Opfer sein, welches mitten in den Lebenshauchen, den Vasu's, abgebrochen wird!“ Wenn er so spricht, so ersteht er von ihr und wird wieder gesund.

3. Seine [folgenden] vierundvierzig Jahre sind die Mittagskelterung; denn die Trishṭubh hat vierundvierzig Silben, und die Mittagskelterung ist trishṭubh-haft. An diesem [Teile] desselben sind die Rudra's beteiligt; die Rudra's aber sind die Lebenshauche, denn sie sind es, welche [ausziehend] alles dieses weinen machen *(rodayanti)*. — 4. Wenn ihn in diesem Lebensalter irgend eine Krankheit quält, so soll er sprechen: „Ihr Lebenshauche, ihr Rudra's, möget ihr diese meine Mittagskelterung bis zu der Abendkelterung hin fortspinnen; möge ich nicht ein Opfer sein, welches mitten in den Lebenshauchen,

den Rudra's, abgebrochen wird!“ Wenn er so spricht, so ersteht er von ihr und wird wieder gesund.

5. Seine [folgenden] achtundvierzig Jahre sind die Abendkelterung; denn die Jagatî hat achtundvierzig Silben, und die Abendkelterung ist jagatî-haft. An diesem [Teile] desselben sind die Âditya's beteiligt; die Âditya's aber sind die Lebenshauche, denn sie sind es, welche [ausziehend] alles dieses mit sich fortnehmen *(âdadate)*. — 6. Wenn ihn in diesem Lebensalter irgend eine Krankheit quält, so soll er sprechen: „Ihr Lebenshauche, ihr Âditya's, möget ihr diese meine Abendkelterung bis zur vollen Lebenslänge fortspinnen; möge ich nicht ein Opfer sein, welches mitten in den Lebenshauchen, den Âditya's, abgebrochen wird!“ Wenn er so spricht, so ersteht er von ihr und wird wieder gesund.

7. Dieses war es, was Mahidâsa, Sohn der Itarâ [vgl. über ihn oben S. 7], wufste, als er sprach: „Wozu quälst du mir diesen [Leib], da ich doch nicht daran zugrunde gehen werde?“ Und er lebte ein um sechzehn vermehrtes Hundert von Jahren. — Ein um sechzehn vermehrtes Hundert von Jahren lebt, wer solches weifs.

Siebzehnter Khaṇḍa.

Der Mensch als Opfer *(purusho yajñaḥ)* ist das Thema, wie des vorigen, so auch des gegenwärtigen Abschnittes, doch unter wesentlich andern Gesichtspunkten. Dort wurden die drei Kelterungen eines einzigen Sutyâ-Tages mit den drei Lebensaltern gleichgesetzt, hier ist von einer Reihe von Akten die Rede *(dîkshâ, upasad, stuta-çastra*'s, *dakshiṇâ, avabhṛitha)*, die sich von Anfang bis zu Ende der mindestens fünftägigen Somafeier hinziehen und nicht mit Zeiträumen des Lebens, sondern mit den Funktionen des Hungerns, Essens, Zeugens usw. gleichgesetzt werden. Besonders schön ist, wie bei diesem in der Form der ganzen Lebensführung zu feiernden Somaopfer an die Stelle der *dakshiṇâ* (des den Priestern zu zahlenden Opferlohnes) das moralische Verhalten tritt, wobei eine kleine Ethik in fünf Worten aufgestellt wird; sie sind: *tapas* (Askese), *dânam* (Almosenspenden), *ârjavam* (Rechtschaffenheit), *ahiṅsâ* (Nichtverletzen) und *satyavacanam* (Wahrhaftigkeit). — Wer so das ganze Leben wie eine Somafeier, einen Gottesdienst geführt hat, der wird, frei von Begierde *(apipâsa* = Bṛih. 4,4,6 *akâmayamâna)*, wie Ghora der Lehrer des Kṛishṇa, in der Todesstunde sich unvergänglich, unerschütterlich, als Quintessenz der

Lebenshauche *(prâṇa-saṃçitam)* fühlen, dem wird der in zwei Ṛigvedaversen geschilderte Sonnenaufgang, symbolisch umgedeutet, zum Aufgange des ewigen Lichtes werden.

1. Wenn einer hungert, dürstet, wenn er sich nicht freut, so ist das seine Dîkskâ [die Weihe vor dem Somaopfer, vgl. S. 8];

2. wenn er hingegen ifst, trinkt und sich freut, so entspricht das [wörtlich: geht mit] den Upasad-Zeremonien [einer Vorfeier der Somakelterung, drei oder mehr Tage dauernd];

3. ferner, wenn er scherzt und lacht und Begattung übt, so entspricht das den Stotra's und Çastra's [mit deren Gesang und Rezitation die Priester des Sâma- und Ṛigveda die Kelterung begleiten];

4. aber Askese, Mildtätigkeit, Rechtschaffenheit, Nichtverletzen und Wahrhaftigkeit, — die sind seine Dakshiṇâ [der den Priestern zu spendende Opferlohn].

5. Darum sagt man: „*soshyati* (er wird keltern, wird zeugen), *asoshṭa* (er hat gekeltert, hat gezeugt)"; jenes ist seine Neuerzeugung, dieses sein Sterben; nämlich das Sterben ist der Avabhṛitha [das Reinigungsbad, mit dem die Kelterung schliefst].

6. Dieses hat Ghora Âñgirasa dem Kṛishṇa, Sohne der Devakî, so erklärt, und er fügte hinzu — nämlich er war frei von Begierde [wörtlich: Durst] —: „Zur Zeit des Endes soll man dann zu diesen drei Sprüchen seine Zuflucht nehmen:

Du bist das Unzerstörbare,
Du bist das Unerschütterliche,
Du bist der Lebenshauche Spitze!"

Darüber handeln auch diese beiden Ṛigverse:

Dann, altem Samen urentstammt,
[Schaun sie das morgenschöne Licht,
Das jenseits dort vom Himmel flammt.] (Ṛigv. 8,6,30.)

Empor sind wir aus Dunkelheit,
Anschauend das erhabne Licht,
Anschauend den erhabnen Glanz,
Zum gottumgebnen Sonnengott
Gelangt zum allerhöchsten Licht, —
Gelangt zum allerhöchsten Licht. (Ṛigv. 1,50,10.)

Achtzehnter Khaṇḍa.

Die auf Ṛigv. 10,90,3, oben S. 106, zurückgehenden vier Füſse des Brahman haben das Denken der Folgezeit mehrfach beschäftigt, ohne daſs dabei immer an der ursprünglichen Anschauung (nach der ein Fuſs alle Wesen, drei Füſse transzendent sind) festgehalten würde. — So an unsrer Stelle, wo in etwas nüchterner und selbstgefälliger Systematik die Verehrung des Brahman in psychologischer Hinsicht unter dem Symbol des Manas, in kosmologischer unter dem des Âkâça empfohlen wird; nach der einen Hinsicht sind Rede, Odem, Auge, Ohr, nach der andern Feuer, Wind, Sonne, Himmelsgegenden die vier Füſse des Brahman, welche dann in der üblichen Weise zueinander in Beziehung gesetzt werden, ohne daſs originelle und bedeutende Anschauungen dabei zutage treten.

1. Das Manas soll man als das Brahman verehren; so in bezug auf das Selbst. Nun in bezug auf die Gottheit: den Âkâça (Äther, Raum) soll man als das Brahman [verehren]. Damit ist beides gelehrt, das in bezug auf das Selbst und das in bezug auf die Gottheit.

2. Dieses Brahman hat vier Füſse; die Rede ist ein Fuſs, der Odem ein Fuſs, das Auge ein Fuſs, das Ohr ein Fuſs; so in bezug auf das Selbst. Nun in bezug auf die Gottheit: das Feuer ist ein Fuſs, der Wind ein Fuſs, die Sonne ein Fuſs, die Himmelsgegenden ein Fuſs. Damit ist beides gelehrt, das in bezug auf das Selbst und das in bezug auf die Gottheit.

3. Die Rede ist einer der vier Füſse des Brahman; und durch das Feuer als Licht glänzt und glüht er. — Der glänzt und glüht durch Ehre, Ruhm und Brahmanenwürde, wer solches weiſs.

4. Der Odem ist einer der vier Füſse des Brahman; und durch den Wind als Licht glänzt und glüht er. — Der glänzt und glüht durch Ehre, Ruhm und Brahmanenwürde, wer solches weiſs.

5. Das Auge ist einer der vier Füſse des Brahman; und durch die Sonne als Licht glänzt und glüht er. — Der glänzt und glüht durch Ehre, Ruhm und Brahmanenwürde, wer solches weiſs.

6. Das Ohr ist einer der vier Füſse des Brahman; und durch die Himmelsgegenden als Licht glänzt und glüht er. — Der glänzt und glüht durch Ehre, Ruhm und Brahmanenwürde, wer solches weiſs.

Neunzehnter Khaṇḍa.

Zwei althergebrachte Vorstellungen, die von dem in den Urwassern entstehenden Weltei (zurückgehend auf Ṛigv. 10,129,3: *tucchyena âbhu apihitaṃ yad âsît*, „das Lebenskräftige, das in der Schale eingeschlossen war", und den Ṛigv. 10,121,1 erwähnten „goldnen Keim", *hiraṇya-garbha*) und die von Brahman als Sonne (namentlich in dem alten Liede: *brahma jajñânam prathamaṃ purastât*), werden hier zu einem Schöpfungsmythus verbunden, der ein wichtiges Mittelglied zwischen den erwähnten ältern Vorstellungen und den Kosmogonien bei Manu und Spätern bildet. Auch die Vorstellung von dem Jauchzen der Kreaturen beim Entstehen der Sonne scheint schon dem alten *brahma-jajñânam*-Liede angehört zu haben; vgl. an den Stellen, wo Stücke desselben zitiert werden, die darauffolgenden Worte, Atharvav. 2,1,1: *jâyamânâḥ svarvido abhyanûshata vrâḥ;* Taitt. Br. 2,8,8,9: *tam arkair abhyarcanti vatsam* (Gesch. d. Phil. I, 253, 251).

1. Die Sonne ist das Brahman, so lautet die Anweisung [zur Verehrung]. Darüber ist diese Erläuterung.

Diese Welt war zu Anfang nichtseiend; dieses [Nichtseiende] war das Seiende. Dasselbige entstand. Da entwickelte sich ein Ei. Das lag da, solange wie ein Jahr ist. Darauf spaltete es sich; die beiden Eierschalen waren, die eine von Silber, die andre von Gold.

2. Die silberne ist diese Erde, die goldene der Himmel dort. [Hier geht die Vorstellung des Vogeleies in die des Fötus über.] Die äufsere Eihaut *(jarâyu*, Chorion) sind diese Berge, die innere Eihaut (*ulvam*, Amnion) sind hier Wolken und Nebel, die Gefäfsadern sind die Flüsse, das Fruchtwasser ist der Ozean.

3. Was aber dabei geboren wurde, das ist die Sonne dort; als sie geboren war, erhob sich lärmendes Jauchzen hinter ihr her und alle Wesen und alle Wünsche. Daher kommt es, dafs bei ihrem Aufgange und ihrer jedesmaligen Wiederkehr lärmendes Jauchzen und alle Wesen und auch alle Wünsche sich erheben.

4. Wer, dieses also wissend, die Sonne als das Brahman verehrt, bei dem ist Hoffnung, dafs ihm beifälliges Jauchzen entgegenschallt und ihn erquickt, — und ihn erquickt.

Vierter Prapâṭhaka.

Erster Khaṇḍa.

1.—3. Khaṇḍa: Saṃvargavidyâ, die „Lehre von dem An-sich-Raffer". — Die Lehre vom Brahman als demjenigen Prinzip, welches als Prâṇa (Leben) die Lebensorgane und als Vâyu (Wind) die Naturkräfte in sich befaſst, findet sich nicht selten. Schon nach dem *brahmaṇaḥ parimaraḥ*, Ait. Br. 8,28, gehen Blitz, Regen, Mond, Sonne und Feuer in den Wind ein und wieder aus ihm hervor. — Nach Çatap. Br. 10,3,3,6—8 gehen Rede, Auge, Manas, Ohr beim Einschlafen in das Leben ein und werden beim Erwachen wiederum aus ihm geboren, und mit ihnen sind in kosmischer Hinsicht identisch Feuer, Sonne, Mond und Himmelsgegenden, welche in den Wind eingehen und wieder aus ihm entstehen. — Ebenso gehen nach Kaush. Up. 2,12—13 (oben S. 37 fg.) Feuer, Sonne, Mond und Blitz in den Wind, — Rede, Auge, Ohr und Manas in das Leben ein, um aus ihm sich wieder zu erheben. — Unsre Stelle schildert Wind und Leben als den „An-sich-Raffer" *(saṃvarga)*, welcher als Wind die Naturgötter, Feuer, Sonne, Mond und Wasser, als Leben die Lebensorgane, Rede, Auge, Ohr, Manas „an sich rafft" *(saṃvṛiñkte)*. Wer nun dieses weiſs, — das ist der neue Gedanke in unsrer Stelle — wer sich als identisch mit Wind und Leben und folglich auch mit den ihnen unterstellten Naturgöttern und Lebensorganen erkannt hat, dem flieſst, als dem allen Dingen einwohnenden Prinzip, alle Nahrung zu, mit der die Wesen sich nähren. Wie beim Würfelspiele dem *Kṛita*, dem höchsten Wurfe mit vier Augen, die niedrigern Würfe (*Tretâ* mit drei, *Dvâpara* mit zwei, *Kali* mit einem Auge) zugerechnet, somit im ganzen alle zehn Augen angerechnet werden, so wird dem, welcher die Saṃvarga-Lehre kennt, alles das Gute zugerechnet, welches die übrigen (mit ihm identischen) Wesen vollbringen. Ein solcher Mann ist Raikva, welcher, trotz seiner Armut und seinem Elende, weil er sich als alle Wesen weiſs, höher steht als der reiche Jânaçruti, dessen Gaben er zunächst stolz zurückweist, und dem er erst auf wiederholtes Andringen die Wissenschaft, welche ihn so hoch hebt, mitteilt. Befremdlich ist nur, daſs diese von Jânaçruti so teuer erkaufte Wissenschaft keineswegs etwas Neues und dem Raikva allein Eignes ist; nicht nur die oben angeführten Stellen, sowie die systematisierende, sekundäre Form, in der sie hier auftritt, spricht für ihr Bekanntsein in weitern Kreisen, sondern namentlich auch die eingeflochtene Legende vom bettelnden Brahmanschüler, in welcher Rede und Gegenrede in neckischem Rätselspiele die Kenntnis der Saṃvarga-Lehre von seiten der Unterredner, somit deren allgemeinere Verbreitung voraussetzt.

1. Jânaçruti, der Enkelsohn [des Janaçruta] war ein gläubiger Spender, viel schenkend, viel kochend. Er lieſs aller-

wärts Herbergen bauen, damit sie von überall her bei ihm speiseten.

2. Da flogen einst Gänse [oder: Flamingos] in der Nacht vorüber. Da sprach die eine Gans zur andern: „He da! Blödäugige, Blödäugige [siehst du nicht?], dem Himmel gleich ist Jânaçruti's, des Enkelsohnes, Glanz ausgebreitet; den rühre nicht an, daran verbrenne dich nicht.“ —

3. Zu ihr sprach die andre: „Wer ist denn der, von dem du redest, als wäre er ein Raikva mit dem Ziehkarren!“ — „Wie ist denn das, mit Raikva mit dem Ziehkarren?“ —

4. „Wie [beim Würfelspiele] dem Kṛita-Wurfe [dem höchsten], wenn man mit ihm gesiegt hat [oder etwa *vijitâya* von *vij*, vgl. Ṛigv. 1,92,10. 2,12,5 *vijaḥ*], die niedern Würfe mit zugezählt werden, so kommt ihm [dem Raikva] alles heim, was immer die Geschöpfe Gutes tun; und wer weiſs, was er weiſs, von dem gilt das auch.“

5. Dem hatte Jânaçruti, der Enkelsohn, zugehört. Sobald er aufgestanden war, sprach er zu seinem Truchseſs [der ihn pries, in der Art, wie später die Vaitâlika's zu tun pflegen]: „Du redest ja [von mir], als wäre ich ein Raikva mit dem Ziehkarren.“ — „Wie ist denn das mit Raikva mit dem Ziehkarren?“

6. „Wie dem Kṛita-Wurfe, wenn man mit ihm gesiegt hat, die niedern Würfe mit zugezählt werden, so kommt ihm alles heim, was immer die Geschöpfe Gutes tun; und wer weiſs, was er weiſs, von dem gilt das auch.“

7. Da ging der Truchseſs aus, ihn zu suchen. Er kam zurück und sprach: „Ich habe ihn nicht gefunden.“ — Jener [Jânaçruti] sprach zu ihm: „Wo man einen Brâhmaṇa [prägnant, wie Bṛih. 3,5,1. 3,8,10] zu suchen hat, dorthin gehe nach ihm“ [in die Einsamkeit, in den Wald, auf eine Sandbank im Flusse, in eine abgelegene Gegend, — wie der Scholiast erläutert].

8. Da saſs einer unter seinem Karren und schabte sich den Aussatz. Zu dem setzte er sich nieder und sprach: „Bist du, Ehrwürdiger, Raikva mit dem Ziehkarren?“ — „Freilich bin ich der“, antwortete er. — Der Truchseſs kam zurück und sprach: „Ich habe ihn gefunden.“

Zweiter Khaṇḍa.

1. Da nahm Jânaçruti, der Enkelsohn, sechshundert Kühe, eine güldene Halskette und einen Wagen mit Maultieren, ging zu ihm hin und sprach: 2. „Raikva, da sind sechshundert Kühe, da ist eine güldene Halskette, da ist ein Wagen mit Maultieren; belehre mich, Ehrwürdiger, über die Gottheit, die du verehrst." —

3. Ihm erwiderte der andre: „Oho! für ein Geschmeide und Gefähr[1], du Çûdra! Behalte sie für dich, mitsamt den Kühen."

Da nahm hinwiederum Jânaçruti, der Enkelsohn, tausend Kühe, eine güldene Halskette, einen Wagen mit Maultieren und seine Tochter, die nahm er, ging zu ihm hin 4. und sprach: „Raikva! da sind tausend Kühe, da ist eine güldene Halskette, da ist ein Wagen mit Maultieren, da ist ein Weib, und da ist das Dorf, in dem du sitzest; — belehre mich, Ehrwürdiger!"

5. Da richtete er ihr [schamhaft gesenktes] Angesicht in die Höhe und sprach: „Da schleppt er jene da [die Kühe] herbei! Çûdra, durch dieses Angesicht allein hättest du mich zum Sprechen gebracht." — Das sind die Raikvaparṇa genannten [Dörfer] im Lande der Mahâvṛisha's, wo er ihm [auf seine Veranlassung] wohnte.

Und er sprach zu ihm:

Dritter Khaṇḍa.[2]

1. „Der Wind fürwahr ist der An-sich-Raffer. Denn wenn das Feuer verweht, so geht es ein in den Wind; und wenn die Sonne untergeht, so geht sie ein in den Wind; und wenn der Mond untergeht, so geht er ein in den Wind; 2. und wenn die Wasser austrocknen, so gehen sie ein in den

[1] Sehr ansprechend ist Böhtlingk's Auffassung: *ahaha are trâ, Çûdra*, „ich lache über dich, o Çûdra", und weiter unten die Konjektur: *ahaha are imâḥ, Çûdra*, „ich lache über jene (Kühe), o Çûdra".

[2] Parallel zu diesem Khaṇḍa ist Talav. Up. Br. 3,1—2.

Wind. Denn der Wind rafft sie alle an sich. — So in bezug auf die Gottheit.

3. Nun in bezug auf das Selbst. — Der Odem fürwahr ist der An-sich-Raffer. Denn wenn einer schläft, so geht in den Odem ein die Rede, in den Odem das Auge, in den Odem das Ohr, in den Odem das Manas. Denn der Odem rafft sie alle an sich.

4. Diese beiden also sind die zwei An-sich-Raffer, der Wind unter den Göttern und der Odem unter den Lebenshauchen.

5. Nun geschah es einstmals, dafs den *Çaunaka Kâpeya* und den *Abhipratârin Kâkshaseni*, als ihnen das Essen aufgetragen wurde, ein Brahmanschüler anbettelte. Sie aber gaben ihm nichts. 6. Da sprach er:

«Wer ist der eine Gott, des Weltalls Hüter,
Der vier Grofsmächtige in sich herabschlang?
Ihn schauen nicht die Sterblichen, Kâpeya,
Obwohl er vielwärts wohnt, Abhipratârin!

Fürwahr, ihm, dessen Speise dieses ist, dem ist sie nicht gewährt worden!»

7. Worauf Çaunaka Kâpeya, nachdem er nachgedacht, ihm entgegnete:

«Der Götter Odem, der Geschöpfe Zeuger,
Mit goldnen Zähnen, fressend, nicht unweise;
Mächtig, so sagen sie, ist seine Gröfse,
Weil unverzehrt er zehrt was nicht verzehrbar.

So, o Brahmanschüler, verehren wir dieses [wovon du redest]. Gebt ihm zu essen.» 8. Und sie gaben ihm.

Dieses, fürwahr, sind die fünf einen [Wind, Feuer, Sonne, Mond, Wasser] und die fünf andern [Odem, Rede, Auge, Ohr, Manas], welche zehn ausmachen, das ist der Kṛita-Wurf. Darum bedeuten die zehne, der Kṛita-Wurf, Nahrung in allen Weltgegenden. Und eben dieses ist Virâj [mythologische Repräsentantin der Materie, auch ein zehnsilbiges Metrum], die Nahrungsverzehrerin. Durch sie wird diese ganze Welt sichtbar.

— Dem wird diese ganze Welt sichtbar, der wird ein Nahrungsverzehrer, wer solches weifs, — wer solches weifs.“

Vierter Khaṇḍa.

4.—9. Khaṇḍa: Satyakâma, der Sohn der Jabâlâ von ungewisser Abstammung, wird von Hâridrumata an seiner Offenherzigkeit als Brahmane rekognosziert, in die Lehre genommen und zunächst mit dem Hüten der Kühe betraut. Hierbei wird ihm (ähnlich wie Ex. 3 dem Mose durch den brennenden Busch) eine übernatürliche Offenbarung durch Stier, Feuer, Gans und Tauchervogel zuteil, welche hier, nach Çaṅkara's wohl annehmbarer Erklärung, Repräsentanten der drei Hauptgötter der Brâhmaṇazeit, Vâyu, Agni, Âditya und zuviert des Prâṇa sind. Der Inhalt dieser Offenbarung ist nicht (wie bei dem erwähnten semitischen Analogon) von praktischer Tendenz, sondern behandelt bloſs theoretisch die vier Füſse des Brahman, worunter hier (im Gegensatze zu Ṛigv. 10,90,3. Chând. 3,12,5. Bṛih. 5,14), ähnlich wie Chând. 3,18, nur die vier Erscheinungsformen des Brahman als Weltgegenden, Weltteile, Weltlichter und Lebenshauche (jedes wiederum in vier Teile zerfallend) zu verstehen sind. Das Wesen selbst hingegen des in diesen vier vierfachen Formen erscheinenden Brahman wird von Stier, Feuer, Gans und Tauchervogel nicht offenbart, sondern dem Lehrer bleibt es vorbehalten, dasselbe mitzuteilen. Was er dem Satyakâma mitteilt, wird freilich nicht gesagt; schwerlich aber wird es nochmals die Lehre von den vier Füſsen des Brahman gewesen sein (wie Çaṅkara meint), sondern wahrscheinlich die Wissenschaft von Brahman selbst und dem Wege zu ihm, in deren Besitz sich Satyakâma im folgenden Abschnitte befindet.

1. Satyakâma Jâbâla sprach zu seiner Mutter Jabâlâ: „Ich will, Verehrliche, als Brahmanschüler eintreten; sage mir, aus welcher Familie ich bin.“ —

2. Sie sprach zu ihm: „Das weiſs ich nicht, mein Junge, aus welcher Familie du bist; in meiner Jugend kam ich viel herum als Magd; da habe ich dich bekommen; ich weiſs es selbst nicht, aus welcher Familie du bist; ich heiſse Jabâlâ und du heiſsest Satyakâma; so nenne dich denn [statt nach dem Vater] Satyakâma, Sohn der Jabâlâ.“

3. Da ging er zu Hâridrumata, dem Gautamer, und sprach: „Ich möchte bei Ew. Ehrwürden als Brahmacârin eintreten, Ew. Ehrwürden wollen mich aufnehmen!“ —

4. Er sprach zu ihm: „Aus welcher Familie bist du, mein Lieber?“ — Er sprach: „Das weiſs ich nicht, Herr Lehrer, aus welcher Familie ich bin; ich habe die Mutter gefragt; die hat mir geantwortet: «In meiner Jugend kam ich viel herum als Magd; da habe ich dich bekommen; ich weiſs es selbst

nicht, aus welcher Familie du bist; ich heifse Jabâlâ und du heifsest Satyakâma». So nenne ich mich denn Satyakâma, den Sohn der Jabâlâ, Herr Lehrer." —

5. Er sprach zu ihm: „Nur ein Brahmane kann so offen sprechen; hole das Brennholz herbei, mein Lieber [das zur Zeremonie erforderlich ist], ich werde dich aufnehmen, weil du nicht von der Wahrheit abgegangen bist."

Nachdem er ihn aufgenommen hatte, sonderte er magerer und schwacher Rinder ein Vierhundert aus und sprach: „Diesen, mein Lieber, gehe nach, sie zu geleiten." — Er trieb sie von dannen und sprach: „Nicht, ehe es tausend geworden sind, will ich heimkehren." Und er blieb eine Reihe von Jahren in der Fremde.

Als es nun tausend geworden waren,

Fünfter Khaṇḍa.

— 1. da redete ihn ein Stier an und sprach: „Satyakâma!" — „Ehrwürdiger!" erwiderte er. — „Wir sind auf tausend gelangt, mein Lieber, so bringe uns denn zur Wohnung des Lehrers.

2. Ich will dir auch einen Fufs (ein Viertel) des Brahman kund machen." — „Ew. Ehrwürden machen ihn mir kund!" — Und er sprach zu ihm: „Die östliche Gegend ist ein Sechzehntel, die westliche Gegend ein Sechzehntel, die südliche Gegend ein Sechzehntel, die nördliche Gegend ein Sechzehntel; dieses, mein Lieber, ist der aus vier Sechzehnteln bestehende Fufs (Viertel) des Brahman, der da heifset der Weitenhafte.

3. Wer, solches wissend, diesen aus vier Sechzehnteln bestehenden Fufs des Brahman als den Weitenhaften verehrt, der wird weitenhaft in dieser Welt; und weitenhafte Welten gewinnt er, der, solches wissend, diesen aus vier Sechzehnteln bestehenden Fufs des Brahman als den Weitenhaften verehrt.

Sechster Khaṇḍa.

1. Das Feuer wird dir einen weitern Fufs kund machen."

Als es wieder Morgen geworden war, trieb er die Kühe weiter. Wo sie gegen Abend ankamen, da legte er ein Feuer

an, pferchte die Kühe ein, legte Brennholz auf und setzte sich westlich von dem Feuer, das Gesicht nach Osten gewandt, nieder.

2. Da redete ihn das Feuer an und sprach: „Satyakâma!“ — „Ehrwürdiger!“ erwiderte er. —

3. „Ich will dir, mein Lieber, einen Fuſs des Brahman kund machen.“ — „Ew. Ehrwürden machen ihn mir kund!“ — Und es sprach zu ihm: „Die Erde ist ein Sechzehntel, der Luftraum ein Sechzehntel, der Himmel ein Sechzehntel, der Ozean ein Sechzehntel; dieses, mein Lieber, ist der aus vier Sechzehnteln bestehende Fuſs des Brahman, der da heiſset der Unendliche.

4. Wer, solches wissend, diesen aus vier Sechzehnteln bestehenden Fuſs des Brahman als den Unendlichen verehrt, der wird unendlich in dieser Welt; und unendliche Welten gewinnt er, der, solches wissend, diesen aus vier Sechzehnteln bestehenden Fuſs des Brahman als den Unendlichen verehrt.

Siebenter Khaṇḍa.

1. Die Gans wird dir einen weitern Fuſs kund machen.“

Als es wieder Morgen geworden war, trieb er die Kühe weiter. Wo sie gegen Abend ankamen, da legte er ein Feuer an, pferchte die Kühe ein, legte Brennholz auf und setzte sich westlich von dem Feuer, das Gesicht nach Osten gewandt, nieder.

2. Da flog eine Gans auf ihn zu, redete ihn an und sprach: „Satyakâma!“ — „Ehrwürdiger!“ erwiderte er. —

3. „Ich will dir, mein Lieber, einen Fuſs des Brahman kund machen.“ — „Ew. Ehrwürden machen ihn mir kund!“ — Und sie sprach zu ihm: „Das Feuer ist ein Sechzehntel, die Sonne ein Sechzehntel, der Mond ein Sechzehntel, der Blitz ein Sechzehntel; dieses, mein Lieber, ist der aus vier Sechzehnteln bestehende Fuſs des Brahman, der da heiſset der Lichtvolle.

4. Wer, solches wissend, dieses aus vier Sechzehnteln bestehenden Fuſs des Brahman als den Lichtvollen verehrt, der wird lichtvoll in dieser Welt; und lichtvolle Welten gewinnt

er, der, solches wissend, diesen aus vier Sechzehnteln bestehenden Fufs des Brahman als den Lichtvollen verehrt.

Achter Khaṇḍa.

1. Der Tauchervogel wird dir einen weitern Fufs kund machen."

Als es wieder Morgen geworden war, trieb er die Kühe weiter. Wo sie gegen Abend ankamen, da legte er ein Feuer an, pferchte die Kühe ein, legte Brennholz auf und setzte sich westlich von dem Feuer, das Gesicht nach Osten gewandt, nieder.

2. Da flog ein Tauchervogel auf ihn zu, redete ihn an und sprach: „Satyakâma!" — „Ehrwürdiger!" erwiderte er. —

3. „Ich will dir, mein Lieber, einen Fufs des Brahman kund machen." — „Ew. Ehrwürden machen ihn mir kund!" — Und er sprach zu ihm: „Der Odem ist ein Sechzehntel, das Auge ein Sechzehntel, das Ohr ein Sechzehntel, das Manas ein Sechzehntel; dieses, mein Lieber, ist der aus vier Sechzehnteln bestehende Fufs des Brahman, der da heifset der Stützehafte.

4. Wer, solches wissend, diesen aus vier Sechzehnteln bestehenden Fufs des Brahman als den Stützehaften verehrt, der wird stützehaft in dieser Welt; und stützehafte Welten gewinnt er, der, solches wissend, diesen aus vier Sechzehnteln bestehenden Fufs des Brahman als den stützehaften verehrt."

Neunter Khaṇḍa.

1. Und er gelangte zur Wohnung des Lehrers. Da redete ihn der Lehrer an und sprach: „Satyakâma!" — „Ehrwürdiger!" erwiderte er. —

2. „Du glänzest, mein Lieber, wie einer, der das Brahman kennt. Wer kann es sein, der dich belehrt hat?" — „Andre als Menschen", antwortete er; „aber Ew. Ehrwürden mögen es mir, bitte[1], erklären.

---

[1] *bhagavâns tu eva me kâme brûyât. Kâme* für *icchâyâm* ist allerdings schwerlich haltbar. Aber in Böhtlingk's Vorschlag: *bhagavâns tu evam eko me brûyât* pafst *evam* nicht. Vielleicht ist *kâmam* zu lesen.

3. Denn ich habe Männer, die Ew. Ehrwürden gleichen, sagen hören, daſs das Wissen, welches man vom Lehrer lernt, am sichersten zum Ziele führt."

Da legte er ihm dasselbe [das Brahman] aus; dabei fiel nichts daneben, — fiel nichts daneben.

Zehnter Khaṇḍa.

10.—11. Khaṇḍa: Upakosala, Schüler des Satyakâma, empfängt, wie dieser, in seiner Jugend übernatürliche Belehrungen (ähnlich wie sich die Wunder des Elias bei Elisa wiederholen). Da der Lehrer ihm das Wissen vorenthält, so reden die drei von ihm so manche Jahre gepflegten Opferfeuer ihn an, und die erste Belehrung, welche sie ihm erteilen, ist die, daſs Brahman, als das Prinzip des Lebens, der Wonne und der Unendlichkeit, auf dem Wege trübsinniger Askese nicht zu erreichen ist. Weiter zählen die drei Opferfeuer — d. h. das in ihnen sich offenbarende Brahman (*eshâ asmad-vidyâ âtma-vidyâ ca*) — als ihre Manifestationen mancherlei Naturerscheinungen (etwas ungeordnet) auf, nämlich:

1. Erde, Feuer, Nahrung, Sonne,
2. Wasser, Himmelsgegenden, Sterne, Mond,
3. Lebenshauch, Äther, Himmel, Blitz,

wobei sie sich (und somit das Brahman in ihnen) als identisch erklären mit dem Manne (Person, Geist, *purusha*) in der Sonne, dem Manne im Monde, dem Manne im Blitze. Unter mancherlei Verheiſsungen schlieſsen sie ihre Belehrung mit den Worten: „Den Weg (zu uns und somit zu Brahman) wird dir der Lehrer kund machen." — In der Tat macht dieser denn auch den Weg zur Sonne, Mond und Blitz und zu dem Manne (*purusho amânavaḥ*) in ihnen kund, aber er bleibt dabei nicht stehen: „Sie haben dir nur die Welträume (die zu ihm führen) gesagt, ich aber will dir es selbst sagen"; und er macht ihm das Brahman kund, nicht als den Mann in Sonne, Mond und Blitz, sondern als den Mann (Person, Geist, *purusha*), der im Auge erscheint, d. h. (hier) als den Seher des Sehens, das Subjekt des Erkennens, die Seele in uns. — Eigentlich steht mit dieser Lehre der dann weiter gelehrte Weg zu Brahman nach dem Tode (dem wir als *devayâna* in der Fünffeuerlehre, Chând. 5,3—10 = Bṛih. 6,2, wieder begegnen werden) in Widerspruch, denn wer das Brahman im eignen Selbste gefunden hat, für den gibt es kein Hingehen zu Brahman mehr (Bṛih. 4,4,6). Wie so oft auf religiösem Gebiete, sehen wir das Neue durch das Alte durchbrechen, ohne sich des Widerspruches, in dem es mit ihm steht, schon deutlich bewuſst zu werden.

1. Upakosala, der Sproſs des Kamala, wohnte als Brahmanschüler bei Satyakâma, dem Sohne der Jabâlâ. Zwölf Jahre

hatte er ihm seine Opferfeuer bedient, da liefs er die andern Schüler ziehen, ihn aber wollte er nicht ziehen lassen.

2. Da sprach zu ihm sein Weib: „Der Schüler härmt sich; er hat die Feuer wohl bedient; siehe zu, dafs die Feuer nicht an dir vorbei zu ihm reden [Komm.: dir übel nachreden], lehre ihm die Wissenschaft.“ — Er aber wollte sie ihm nicht lehren, sondern zog über Land.

3. Da ward der Schüler krank und wollte nicht essen. Da sprach das Weib des Lehrers zu ihm: „Ifs doch, Schüler; warum issest du nicht?“ — Er aber sprach: „Ach in dem Menschen sind so vielerlei Lüste! Ich bin ganz voll Krankheit; ich mag nicht essen.“

4. Da sprachen die Feuer untereinander: „Der Schüler härmt sich und hat uns doch wohl bedient. Wohlan! lafst uns ihm die Wissenschaft lehren!“ — Und sie sprachen zu ihm:

5. „Brahman ist Leben, Brahman ist Freude, Brahman ist Weite.“ — Er aber sprach: „Ich weifs, dafs Brahman das Leben ist; aber die Freude und die Weite, die weifs ich nicht.“ — Sie aber sprachen: „Wahrlich, die Weite, das ist die Freude, und die Freude, das ist die Weite.“ Und sie legten ihm aus, wie da wäre Brahman das Leben und der weite Raum.

Elfter Khaṇḍa.

1. Da belehrte ihn das eine Feuer, das da heifset *Gârhapatya:* „Die Erde, das Feuer, die Nahrung und die Sonne [sind meine Gestalten]. Aber der Mann, den man in der Sonne siehet, der bin ich, und ich bin er.“

2. [Chor der Feuer:] „Wer dieses [Feuer], also wissend, verehrt, der wehret ab die Übeltat, dem wird es weit, der kommt zu vollem Alter, der lebet lange, dessen Stamm erlischt nicht, dem helfen wir in dieser Welt und in jener Welt, wer dieses, also wissend, verehrt.“

Zwölfter Khaṇḍa.

1. Da belehrte ihn das andre Feuer, das da heifset *Anvâhâryapacana*: „Das Wasser, die Weltgegenden, die Sterne und der Mond [sind meine Gestalten]. Aber der Mann, den man im Monde siehet, der bin ich, und ich bin er.“

2. [Chor der Feuer:] „Wer dieses, also wissend, verehrt, der wehret ab die Übeltat, dem wird es weit, der kommt zu vollem Alter, der lebet lange, dessen Stamm erlischt nicht, dem helfen wir in dieser Welt und in jener Welt, wer dieses, also wissend, verehrt.“

Dreizehnter Khaṇḍa.

1. Da belehrte ihn das dritte Feuer, das da heiſset *Âhavanîya*: „Der Odem, der Äther, der Himmel und der Blitz [sind meine Gestalten]. Aber der Mann, den man in dem Blitze siehet, der bin ich, und ich bin er.“

2. [Chor der Feuer:] „Wer dieses, also wissend, verehrt, der wehret ab die Übeltat, dem wird es weit, der kommt zu vollem Alter, der lebet lange, dessen Stamm erlischt nicht, dem helfen wir in dieser Welt und in jener Welt, wer dieses, also wissend, verehrt.“

Vierzehnter Khaṇḍa.

1. Und sie sprachen zu ihm: „Nun weiſst du, Upakosala, o Teurer, die Lehre von uns und die Lehre vom Âtman. Den Weg zu ihm aber wird dir der Lehrer zeigen.“

Als nun sein Lehrer wiederkam, da sprach zu ihm der Lehrer: „Upakosala!“

2. Und er antwortete und sprach: „Herr Lehrer!“ — Er aber sprach: „Dein Angesicht erglänzt, mein Lieber, wie eines, der das Brahman kennt. Wer hat dich belehrt?“ — Und er verstellte sich und sprach: „Wer sollte mich belehrt haben? Diese hier freilich sehen so aus und auch anders aus“; so sprach er und wies auf die Feuer. — „Was haben sie dir gesagt, mein Lieber?“ —

3. Und er antwortete ihm: „So und so.“ — Da sprach der Lehrer: „Sie haben dir nur seine [d. h. die zu ihm führenden] Welträume gesagt; ich aber will dir es selber sagen; wie an dem Blatte der Lotosblüte das Wasser nicht haftet, so haftet keine böse Tat an dem, der solches weiſs.“ — Und er sprach: „Der Herr Lehrer wolle es mir sagen!“ — Und er sprach zu ihm:

Fünfzehnter Khaṇḍa.

1. „Der Mann, den man in dem Auge siehet, der ist der Âtman“, so sprach er, „der ist das Unsterbliche, das Furchtlose, der ist das Brahman. Darum auch, wenn Fett oder Wasser ins Auge kommt, so fliefset es ab nach den Rändern.

2. Ihn nennet man den Liebeshort, denn er ist ein Hort alles Lieben. Ein Hort alles Lieben ist, wer solches weifs.

3. Er heifset auch der Liebesfürst [wörtlich: Liebesführer], denn alles Liebe führet er; alles Liebe führet, wer solches weifs.

4. Er heifset auch der Glanzesfürst, denn in allen Welten erglänzet er; in allen Welten erglänzet, wer solches weifs. —

5. Darum [wenn solche gestorben], mag man sie nun bestatten oder auch nicht, so gehen sie ein in einen Strahl, aus dem Strahl in den Tag, aus dem Tage in die lichte Hälfte des Monats, aus der lichten Hälfte des Monats in das Halbjahr, wo die Sonne nordwärts gehet, aus dem Halbjahr in das Jahr, aus dem Jahr in die Sonne, aus der Sonne in den Mond, aus dem Mond in den Blitz; — daselbst ist ein Mann, der ist nicht wie ein Mensch; 6. der führet sie hin zu Brahman. Das ist der Götterweg, der Brahmanweg. Die den gehen, für die ist zu diesem irdischen Strudel keine Wiederkehr, — keine Wiederkehr.“

Sechzehnter Khaṇḍa.

16.—17. Khaṇḍa: Dieser Nachtrag zum vierten Prapâṭhaka bespricht die Funktionen des Brahmán, des das Opfer beaufsichtigenden Oberpriesters (vgl. oben S. 1), und wann er beim Somaopfer zu schweigen (16), wann er zu reden hat (17). Im Gegensatze zu den andern Priestern (Hotar, Udgâtar, Adhvaryu) hat der Brahmán in der Regel zu schweigen. Sein schweigendes Denken *(manas)* und das Reden der andern Priester *(vâc)* sind die beiden Fahrgeleise des Opfers, welches namentlich hierdurch eine Ähnlichkeit mit dem Winde hat, von dessen Geleisen, Bahnen, Wagen und Gespannen schon im Ṛigveda viel die Rede ist. Wenn der Brahmán sein Schweigen ohne Not bricht, wenn er zum Beispiel beim Frühgebete *(prâtaranuvâka)* vor dem Schlufsverse *(paridhânîyâ)* redet (wie dies nach Ait. Br. 5,33,3 schon vorgekommen ist), so macht er das Opfer einbeinig, einrädrig *(vâc* ohne *manas)* und schädigt das Opfer und den Opferherrn. Hingegen mufs der Brahmán sein Schweigen brechen, wenn einer der drei andern Priester etwas verkehrt macht. Zur Sühnung hat dann der Brahmán eine Spende

in eines der entsprechenden Opferfeuer zu werfen und dabei einen der Ausrufe *bhûr, bhuvaḥ, svar* zu gebrauchen, welche, nach dem eingeflochtenen Prajâpati-Mythus, die Quintessenz der Schöpfung sind. Hierdurch flickt *(saṃdadhâti)* der Brahmán das Opfer, wie man verschiedene Metalle zusammenflickt; ein solches Opfer ist mit Arznei versehen *(bheshajakṛita)*, seine Priester sind durch den Brahmán, wie die Herde durch den Hund (wenn unsre Erklärung richtig ist, s. u.) behütet, und das Opfer ist, wie eine dunkle Andeutung besagt, *udakpravaṇa* „nach Norden geneigt", d. h. zu dem (durch die nordwärts ziehende Sonne charakterisierten) Devayâna förderlich. — Die Erwähnung des Devayâna sowie der drei Opferfeuer scheint auch der einzige Grund zu sein, aus dem dies rituelle Stück dem vorigen angeschlossen wurde. (Die Ähnlichkeit zwischen dem Schweigen des Brahmán und dem Schweigen des Muni, wie M. Müller meint, kann dieser Grund nicht sein, schon weil unser Abschnitt ebenso sehr von dem rechtzeitigen Reden wie von dem rechtzeitigen Schweigen des Brahmán handelt.) Schliefslich ist zu bemerken, dafs das ganze Stück nach Inhalt und zum Teil auch in den Worten übereinstimmt[1] mit Ait. Br. 5,32—34 (vgl. Çâṅkh. Br. 6,10—12) und in den dort gegebenen nähern Ausführungen seine beste Interpretation findet, wiewohl keiner der bisherigen Übersetzer (Râjendralâla Mitra, M. Müller, Böhtlingk) auf jene Parallelstelle aufmerksam gemacht hat.

1. Fürwahr, jener ist das Opfer, der dort läutert [der Wind]; denn er ist es, der auf seinem Gange diese ganze Welt reinigt; weil er auf seinem Gange *(yan)* diese ganze Welt reinigt, darum ist er eben das Opfer *(yajña)*.

Die beiden Geleise des Opfers sind Manas und Vâc (Gedanke und Wort);

2. das eine Geleise bildet der Brahmán durch sein Manas [schweigendes Denken], das andre der Hotar, Adhvaryu und Udgâtar durch ihre Vâc [ihr Rezitieren, Murmeln und Singen].

Wenn nun, nachdem die Aufforderung zum Frühgebete ergangen, der Brahmán vor dem Schlufsverse das Schweigen bricht, 3. so bildet er nur [zusammen mit den andern] das eine Geleise, und das andre geht verloren. Wie ein Einfüfsiger, der gehen will, oder ein Wagen, der nur ein Rad hat, zu Schaden kommt, also kommt dann sein Opfer zu Schaden; wird aber das Opfer geschädigt, so wird auch, der es veranstaltet, geschädigt, und durch sein Opfern steht es nur schlimmer um ihn.

[1] Noch genauer stimmt zu Ait. Br. die Parallelstelle zu unserm Abschnitte Talav. Up. Br. 3,15—17.

4. Wenn hingegen, nachdem die Aufforderung zum Frühgebete ergangen, der Brahmán vor dem Schlufsverse nicht das Schweigen bricht, dann bilden sie [die vier Priester] alle beide Geleise, und das eine geht nicht verloren. 5. Wie ein Zweifüfsiger, der gehen will, oder ein Wagen, der beide Räder hat, wohlgestützt ist, also ist dann sein Opfer wohlgestützt; ist aber das Opfer wohlgestützt, so ist auch, der es veranstaltet, wohlgestützt, und durch sein Opfern steht es besser um ihn.

Siebzehnter Khaṇḍa.

1. Prajâpati bebrütete die Weltteile; aus ihnen, da sie heifs wurden, zog er ihre Säfte aus, aus der Erde das Feuer, aus dem Luftraum den Wind, aus dem Himmel die Sonne.

2. Diese drei Gottheiten bebrütete er: aus ihnen, da sie heifs wurden, zog er ihre Säfte aus, aus dem Feuer die Ṛigverse, aus dem Winde die Yajussprüche, aus der Sonne die Sâmalieder.

3. Diese dreifache Wissenschaft bebrütete er; aus ihr, da sie heifs wurde, zog er ihre Säfte aus, aus den Ṛigversen den Laut *bhûr*, aus den Yajussprüchen den Laut *bhuvar*, aus den Sâmaliedern den Laut *svar.*

4. Wenn nun in den Ṛigversen etwas mifsglückt, so soll er [der Brahmán] sprechen: *bhûḥ, svâhâ* und in dem Gârhapatya-Feuer spenden; wodurch er mit dem Safte der Ṛigverse und mit der Kraft der Ṛigverse an den Ṛigversen des Opfers das Beschädigte wieder zusammenflickt.

5. Wenn hingegen in den Yajussprüchen etwas mifsglückt, so soll er sprechen: *bhuvaḥ svâhâ* und in dem Dakshiṇa-Feuer spenden; wodurch er mit dem Safte der Yajussprüche und mit der Kraft der Yajussprüche an den Yajussprüchen des Opfers das Beschädigte wieder zusammenflickt.

6. Oder wenn in den Sâmaliedern etwas mifsglückt, so soll er sprechen: *svaḥ svâhâ* und in dem Âhavanîya-Feuer spenden; wodurch er mit dem Safte der Sâmalieder und mit der Kraft der Sâmalieder an den Sâmaliedern des Opfers das Beschädigte wieder zusammenflickt.

7. Darum, gleichwie man mit [Borax-]Salz das Gold zu-

sammenflickt [lötet], mit Gold das Silber, mit Silber das Zinn, mit Zinn das Blei, mit Blei das Eisen, mit Eisen das Holz, oder Holz mit Leder[1], 8. so flickt der Brahmán mit der Kraft jener Welträume, jener Gottheiten, jener dreifachen Wissenschaft das Beschädigte des Opfers zusammen. Fürwahr, dasjenige Opfer ist mit Arznei versehen, bei welchem ein solches wissender Brahmán ist.

9. Fürwahr, dasjenige Opfer ist nach Norden geneigt[2], bei welchem ein solches wissender Brahmán ist. Auf einen solches wissenden Brahmán geht dieser Dichtervers:

Wohin einer den Schritt wendet,
Dahin gelangt, 10. ein Menschenkind[3]:
Nur der Brahmán beschützt, wachsam
Gleichwie ein Hund, die Opfernden.

Ja wirklich, ein solches wissender Brahmán bewacht schützend das Opfer, den Opferbringer und alle Opferpriester. Darum soll man nur einen solches Wissenden zum Brahmán erwählen, nicht einen, der solches nicht weiſs, — nicht einen, der solches nicht weiſs!

---

[1] Vgl. Ait. Br. 5,32,6: „Das sind die Klebemittel der Veden, was diese Ausrufe *(bhûr, bhuvaḥ, svaḥ)* sind. Darum, wie man etwas mit sich selbst zusammenflickt, wie man ein Glied mit einem Gliede, wie man mit Leim etwas von Leder oder sonst etwas aus dem Leim Gegangenes zusammenleimt, so flickt man mit jenen Ausrufen das an dem Opfer aus dem Leim Gegangene zusammen.“

[2] Vgl. Çânkh. Br. 6,10: „Dessen Opfer, edler als ein südliches, ist nach Norden geneigt, bei welchem ein solches wissender Brahmán ist.“

[3] Sprichwörtlich wie unser: „Wie man sich bettet, so liegt man“. Im folgenden ist *aççá* „gleichwie ein Hund“ eine glänzende Bemerkung des Pet. W., welche von den folgenden Übersetzern teils übersehen (sie steht etwas verborgen), teils wieder vergessen worden zu sein scheint. Das schweigende Aufpassen des Brahmán wird ebenso passend mit dem Bewachen des Hundes, wie unpassend mit der Rettung im Kampfgetümmel durch eine Stute *(açvâ)* verglichen.

Fünfter Prapâṭhaka.

Die erste Hälfte dieses Prapâṭhaka, Chând. 5,1—10, ist nahezu identisch mit Bṛih. 6,1—3 und behandelt zwei Themata: 1) die Rührtrankzeremonie Chând. 5,1—2 (Bṛih. 6,1 und 6,3), 2) die Fünffeuerlehre, d. h. die Theorie der Seelenwanderung, Chând. 5,3—10 (Bṛih. 6,2). Die Rührtrankzeremonie hat ursprünglich den Zweck, irdische Gröfse zu erlangen (*mahat, jyaishṭhyam, çraishṭhyam, râjyam, âdhipatyam*), indem man nach längern Vorbereitungen einen Trank aus saurer Milch, Honig und allerlei Kräutern mischt, jedem der Lebensorgane (*prâṇa, vâc, cakshus, çrotram, manas,* — wozu Bṛih. noch *prajâti* fügt) eine Butterspende ins Feuer giefst, den Rest derselben jedesmal dem Rührtranke beimischt und diesen schliefslich unter Rezitation der Sâvitrî-Strophe austrinkt. Der Sinn der Zeremonie scheint ursprünglich darin zu liegen, dafs man (durch Trinken des Restes der den Lebensorganen gespendeten Butter) die eignen Lebensorgane in Beziehung setzt zu den als kosmische Potenzen gedachten Lebensorganen und dadurch an deren Gröfse teilnimmt. Soweit wäre das ganze Thema mehr ein brâhmaṇa-artiges als ein upanishad-artiges. Zu letzterm wird es erst dadurch, dafs, sekundär und im Widerspruch zu dem ursprünglichen Zwecke, der Wunsch eingeschoben wurde: *aham eva idaṃ sarvam asâni (bhûyâsam)*, Chând. 5,2,6. Bṛih. 6,3,6, was (nach der Stellung der Worte in Bṛih.) hier nur heifsen kann: „Möge ich zu diesem Weltall werden!" Dem entsprechend werden zu den in Chând. angerufenen fünf Lebensorganen 1. *prâṇa*, 2. *vâc*, 3. *cakshus*, 4. *çrotram*, 5. *manas*, in Bṛih. aufser 6. *prajâti* noch 7. *agni*, 8. *soma*, 9. *bhûr*, 10. *bhuvaḥ*, 11. *svar*, 12. *bhûr*, *bhuvaḥ*, *svar*, 13. *brahman*, 14. *kshatram*, 15. *bhûtam*, 16. *bhavishyat*, 17. *viçvam*, 18. *sarvam* und 19. *Prajâpati* hinzugefügt und, durch Giefsen der Neige des ihnen Gespendeten in den Rührtrank, der Wunsch, mit ihnen eins zu werden, zum Ausdrucke gebracht. — Gleichfalls sekundär eingeschoben, weil den Zusammenhang unterbrechend, ist die Legende vom Rangstreite der Lebensorgane, vom Siege des Prâṇa über die andern und von der Ernährung des Prâṇa durch alles ohne Ausnahme und seiner Bekleidung durch das Wasser, mit dem man vor und nach dem Essen den Mund spült, Chând. 5,1,6—5,2,2 entsprechend Bṛih. 6,1,7—6,1,14. Nach diesem Einschiebsel wird dann in Bṛih. der Zusammenhang noch weiter unterbrochen durch Einschiebung der ganzen Fünffeuerlehre Bṛih. 6,2, welcher Chând. 5,3—10 ihre Stelle nach der Rührtrankzeremonie, die Mâdhyandina-Rezension der Bṛih. Up. vor derselben anweist (Çatap. Br. 14,9,1), beides viel passender, da ein Zusammenhang beider Lehren, welcher die Einschiebung rechtfertigte, nicht vorhanden ist.

Hiernach denken wir uns die Geschichte dieses Abschnittes wie folgt. Chând. 5,1—11 und Bṛih. 6,1—3 gehen auf eine gemeinsame, nur mündliche aber im Gedächtnis ziemlich treu fixierte Quelle zurück, welche die Rührtrankzeremonie zur Erreichung irdischer Gröfse und die Fünf-

feuerlehre über die Schicksale der Seele im Jenseits schon verbunden enthielt. Erstere wurde zunächst, durch Bezugnahme auf das Weltall *(aham eva idam sarvam asâni)* im Widerspruch zu der ursprünglichen, nicht beseitigten Tendenz zu einem Upanishad-Stück umgewandelt. Zweitens wurde in dieselbe der Rangstreit der Organe (ein häufiges und beliebtes Thema) unter Anpassung an die Attribute derselben als *jyeshṭha, vasishṭha* usw. eingeschoben. So gelangte das Ganze in die Chând. Up. des Sâmaveda. Der weifse Yajurveda hingegen, um an die Rührtrankzeremonie *(çrîmantha)* unmittelbar die Zeugungszeremonie (*putramantha*, Bṛih. 6,4) sich anschliefsen zu lassen, hob die Fünffeuerlehre heraus, wobei die eine Zweigschule (*Mâdhyandina*'s) dieselbe vor die Rührtrankzeremonie, die andre (*Kâṇva*'s) sehr unpassend mitten in dieselbe hineinsetzte. — Somit liegt in der Anordnung wie auch in der gröfsern Einfachheit der Ausführung die Ursprünglichkeit auf seiten von Chând., während die Ausdrucksweise meistens in Bṛih. eine altertümlichere Haltung zeigt. Nur die Stelle von dem dürren Baum, dessen Äste und Blätter wieder wachsen, wenn man den Rührtrank darauf giefst, steht richtig allein in Bṛih.; in Chând. 5,2,3 ist sie hinter den Rangstreit der Organe geraten und, um dort zu passen, durch die Abänderung *brûyât* ganz verfälscht worden.

Erster Khaṇḍa.

1.—2. Khaṇḍa: Die Rührtrankzeremonie, nebst eingeflochtener Legende vom Rangstreite der Lebensorgane (1,6—2,3).

1. Om! Fürwahr, wer da kennet den edelsten und besten, der wird zum edelsten und besten. Der Lebenshauch, wahrlich, ist der edelste und beste.

2. Fürwahr, wer da kennet den reichsten, der wird zum reichsten unter den Seinen. Die Rede, wahrlich, ist der reichste.

3. Fürwahr, wer da kennet den Standort, der findet einen Standort in dieser Welt und in jener. Das Auge, wahrlich, ist der Standort.

4. Fürwahr, wer da kennet die Erlangung, der erlangt die Wünsche, die göttlichen sowohl als die menschlichen. Das Ohr, wahrlich, ist die Erlangung.

5. Fürwahr, wer da kennet den Stützpunkt, der wird zum Stützpunkte der Seinen. Das Manas, wahrlich, ist der Stützpunkt.

---

6. Es geschah einmal, dafs die Lebenshauche um den Vorrang miteinander stritten und sprachen: „Ich habe den Vor-

rang; nein, ich habe den Vorrang.“ Da gingen diese Lebenshauche hin zum Vater Prajâpati und sprachen: „Ehrwürdiger, wer hat unter uns den Vorrang?“

7. Und er sprach zu ihnen: „Derjenige unter euch, nach dessen Auszuge sich der Leib am allerübelsten befindet, der hat unter euch den Vorrang.“

8. Da zog die Rede aus, weilte ein Jahr lang in der Fremde, kehrte zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich leben können?“ — „So wie die Stummen“, sprachen sie, „die nicht reden und doch mit dem Odem atmen, mit dem Auge sehen, mit dem Ohre hören, mit dem Manas denken.“ — Da fuhr die Rede wieder hinein.

9. Da zog das Auge aus, weilte ein Jahr lang in der Fremde, kehrte zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich leben können?“ — „So wie die Blinden“, sprachen sie, „die nicht sehen und doch mit dem Odem atmen, mit der Rede reden, mit dem Ohre hören, mit dem Manas denken.“ — Da fuhr das Auge wieder hinein.

10. Da zog das Ohr aus, weilte ein Jahr lang in der Fremde, kehrte zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich leben können?“ — „So wie die Tauben“, sprachen sie, „die nicht hören und doch mit dem Odem atmen, mit der Rede reden, mit dem Auge sehen, mit dem Manas denken.“ — Da fuhr das Ohr wieder hinein.

11. Da zog das Manas aus, weilte ein Jahr lang in der Fremde, kehrte zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich leben können?“ — „So wie die Narren“, sprachen sie, „die ohne Verstand sind und doch mit dem Odem atmen, mit der Rede reden, mit dem Auge sehen, mit dem Ohre hören.“ — Da fuhr das Manas wieder hinein.

12. Da wollte der Odem ausziehen, aber gleichwie ein edles Roſs [wenn es sich losreiſst] die Pflöcke der Fuſsfesseln mit herausreiſst, also riſs er die andern Lebenshauche mit heraus. Da kamen sie alle zu ihm und sprachen: „Ehrwürdiger, sei du es! Du hast den Vorrang über uns, nur ziehe nicht aus!“

13. Da sprach zu ihm die Rede: „Womit ich die reichste bin, damit bist du der reichste.“

Da sprach zu ihm das Auge: „Womit ich der Standort bin, damit bist du der Standort.“

14. Da sprach zu ihm das Ohr: „Womit ich die Erlangung bin, damit bist du die Erlangung.“

Da sprach zu ihm das Manas: „Womit ich der Stützpunkt bin, damit bist du der Stützpunkt.“

15. Darum nennt man sie nicht die Reden, die Augen, die Ohren, die Verstande, sondern die Lebenshauche nennt man sie, denn der Odem ist sie alle.

Zweiter Khaṇḍa.

1. Und er sprach: „Was soll meine Nahrung sein?“ — Sie aber sprachen: „Alles, was hier vorhanden ist, bis herab zu [dem was] den Hunden und den Vögeln [als Nahrung dient].“[1] Darum ist dieses alles Nahrung *(annam)* des *Ana* (Odems); denn Ana ist sein unverhüllter Name. Wahrlich, für den, der solches weiſs, gibt es nichts, was nicht seine Nahrung wäre.[2]

2. Und weiter sprach er: „Was soll meine Kleidung sein?“ — Sie aber sprachen: „Das Wasser“ [vgl. Ṛigv. 10,121,7. Atharvav. 10,2,7]. — Darum geschieht es, wenn sie so [*etad*, nicht auf *annam* zu beziehen] essen wollen, so umgeben sie ihn vorher und nachher mit Wasser [indem sie den Mund ausspülen]; damit nämlich wird er ein Kleid empfangend, damit wird er ein Nicht-nackender.

[1] Hunde und Vögel sind sprichwörtlich dafür bekannt, daſs sie alles, auch das Unreinste, essen. (Von einem Gegessenwerden derselben kann natürlich keine Rede sein, wiewohl schon der Redaktor von Bṛih. 6,1,14 die Sache dahin zu verstehen scheint.)

[2] Die Stelle bedeutet zunächst nicht (wie das dem Petrus erscheinende Tuch, Act. 10,11) eine Aufhebung der Speiseverbote (solche praktische Tendenzen liegen dem Geiste der Upanishad's fern), sondern nur, daſs, wer sich als den Prâṇa weiſs, in allem von ihm Beseelten die Nahrung iſst (vgl. Bṛih. 1,3,17. Chând. 5,18,1). Doch konnte die Stelle im erstern Sinne miſsdeutet werden, daher sie Bṛih. 6,1,14 (offenbar sekundär) wie folgt abgeändert wird: „Von dem wird keine Unspeisē (d. h. unerlaubte Speise) gegessen, keine Unspeise zu sich genommen, wer also dieses als Speise des *Ana* (lies *anasya annam*) weiſs.“

3. Dieses lehrte *Satyakâma*, der Sohn der *Jabâlâ*, dem *Goçruti*, Abkömmling des *Vyâghrapad*, und sprach: „Selbst wenn man dieses zu einem vertrockneten Baumstamme sagte, so würden ihm die Äste wachsen und die Blätter spriefsen.“

---

4. Wenn nun einer zu etwas Grofsem zu kommen wünscht, so mufs er, nachdem er in der Neumondnacht die Weihe angetreten hat, in der Vollmondnacht einen Rührtrank von allerlei Kräutern in saurer Milch und Honig quirlen und dann sprechen:

„Dem edelsten und besten *svâhâ!*“ — hierbei opfert er geschmolzene Butter im Feuer und giefst den Bodenrest in den Rührtrank;

5. „dem reichsten svâhâ!“ — hierbei opfert er geschmolzene Butter im Feuer und giefst den Bodenrest in den Rührtrank;

„dem Standorte svâhâ!“ — hierbei opfert er geschmolzene Butter im Feuer und giefst den Bodenrest in den Rührtrank;

„der Erlangung svâhâ!“ — hierbei opfert er geschmolzene Butter im Feuer und giefst den Bodenrest in den Rührtrank;

„dem Stützpunkte svâhâ!“ — hierbei opfert er geschmolzene Butter im Feuer und giefst den Bodenrest in den Rührtrank.

6. Hierauf zieht er sich [vom Feuer] zurück, fafst den Rührtrank in die hohlen Hände und murmelt: „Du bist der Gewaltige *(ama)*, denn diese ganze Welt ist in deiner Gewalt *(amâ)*. Ja, er ist der edelste und beste, der König und Oberherr, er lasse mich zum Edelsten und Besten, zu Königtum und Oberherrschaft gelangen! Möge ich dieses Weltall sein!“

7. Sodann bedient er sich des folgenden Verses (Ṛigv. 5,82,1) und schlürft bei jeder Zeile vom Rührtranke:

„Das Gut des Gottes Savitar“ — hier schlürft er,
„Das labereiche wählen wir“ — hier schlürft er,
„Das beste, allerquickendste“ — hier schlürft er,
„Der Kraft des Segners eingedenk“ — hier trinkt er das Ganze aus.

8. Nachdem er den Becher oder Napf ausgewaschen hat, so legt er sich westlich vom Feuer schlafen, sei es auf einem Felle oder auf dem blofsen Erdboden, ohne mehr zu sprechen

und unentwegten Herzens. Wenn ihm dann [im Traume] ein Weib erscheint, so soll er wissen, dafs sein Werk gelungen ist.

9. Darüber ist dieser Vers:

„Wenn einem, der ein Wunschopfer
Darbringt, ein Weib im Traum erscheint,
So wird sein Wunsch erfüllt werden;
Das bedeutet dies Traumgesicht,
— das bedeutet dies Traumgesicht.“

Dritter Khaṇḍa.

3.—10. Khaṇḍa: Die Pañcâgnividyâ, Fünf-Feuer-Lehre, und die beiden Wege ins Jenseits. — Dieser Abschnitt, zumeist wörtlich übereinstimmend mit Bṛih. 6,2 (Çatap. Br. 14,9,1), enthält den wichtigsten und ausführlichsten Text über die Theorie der Seelenwanderung, den wir aus vedischer Zeit besitzen. Welche der beiden Rezensionen ursprünglicher sei, ist schwer zu entscheiden. Im allgemeinen ist Chând. einfacher, Bṛih. weiter ausgemalt; auf der andern Seite enthält Chând. einige in Bṛih. fehlende Zusätze, welche sicher später eingefügt sind; so namentlich die Unterscheidung bei denen, die vom Monde kommen, von solchen mit erfreulichem und solchen mit stinkendem Wandel (Chând. 5,10,7), welche mit dem Vorhergehenden in Widerspruch steht, da vorher nur die Vollbringer frommer Werke auf dem *Pitṛiyâna* zum Monde gelangen und von ihm zurückkehren; so auch die Warnung am Schlusse: „Darum soll man sich hüten“ usw. (Chând. 5,10,8—10). — Aber auch die gemeinschaftliche Quelle von Chând. und Bṛih. in diesem Abschnitte war kein einheitliches Produkt, sondern eine Zusammenschweifsung zweier verwandter, doch in verschiedenem Geiste gehaltener Abschnitte, die wir als die Fünffeuerlehre (im spätern Vedânta Name des Ganzen) und die Zweiweglehre unterscheiden können; auf die erstere beziehen sich zwei der fünf im Eingange aufgestellten Fragen, auf die letztere die drei übrigen.

1. Die Fünffeuerlehre (im engern Sinne, d. h. Chând. 5,4,1—5,9,2 = Bṛih. 6,2,9—6,2,14) will auf die beiden Fragen antworten: a) warum trotz des fortgesetzten Sterbens der Menschen die jenseitige Welt nicht überfüllt wird, und b) wie nach der fünften Opferung die Wasser mit Menschenstimme reden, d. h. wie der wasserartige Stoff (im engern Sinne nur der zuletzt erwähnte männliche Same, im weitern vielleicht alle fünf Stoffe: Glaube, Soma, Regen, Nahrung, Sperma, durch welche der aus dem Jenseits wiederkehrende Mensch hindurchgeht) durch eine Art Opferung wieder Menschengestalt annimmt. So nahe wie denen, welche ihre Toten begraben, das Bild von dem in die Erde gesenkten Samenkorne liegt (1. Kor. 15), ebenso nahe liegt es, wo die Totenverbrennung üblich ist, dieselbe mit einer Opferung des Leichnams zu vergleichen. So schon Ṛigv. 10,16,5. Wie die Opferspende ins Feuer geworfen wird, um aus ihm in vergeistigter Form zu den Göttern emporzusteigen, so ist auch das

Feuer, in welchem der Leichnam verbrannt wird, ein Opferfeuer; „in diesem Feuer opfern die Götter den Menschen; aus dieser Opferung geht der Mensch in lichtfarbener Gestalt hervor" (nur Bṛih. 6,2,14). Hiermit analog erscheint auch die Rückkehr des Menschen aus dem Jenseits als ein Durchgang desselben durch fünf Opferfeuer, jene Welt, Parjanya, Erde (Bṛih.: diese Welt), Mann, Weib, in welchen der Mensch nacheinander als Glaube, Soma, Regen, Nahrung, Same geopfert wird. Im einzelnen finden sich bei Beschreibung der fünf Opferfeuer mehrfache Abweichungen in den drei Rezensionen:

Çatap. Br. 14,9,1,12—16:

Feuer:	Brennholz:	Rauch:	Flamme:	Kohlen:	Funken:	In diesem Feuer opfern die Götter:	Aus dieser Opferung entsteht:
1) *asau lokaḥ*	*âdityaḥ*	*raçmayaḥ*	*ahar*	*candramâḥ*	*nakshatrâṇi*	*çraddhâ*	*somo râjâ*
2) *parjanyaḥ*	*saṃvatsaraḥ*	*abhrâṇi*	*vidyut*	*açaniḥ*	*hrâdunayaḥ*	*somaḥ*	*vṛishṭiḥ*
3) *ayaṃlokaḥ*	*pṛithivî*	*vâyuḥ*	*râtriḥ*	*diçaḥ*	*avântaradiçaḥ*	*vṛishṭiḥ*	*annam*
4) *purushaḥ*	*vyâttam*	*prâṇaḥ*	*vâk*	*cakshuḥ*	*çrotram*	*annam*	*retaḥ*
5) *yoshâ*	*upasthaḥ*	*lomâni*	*yoniḥ*	*yad antaḥ-karoti*	*abhinandâ*	*retaḥ*	*purushaḥ*

Bṛih. 6,2,9—13:

1) *asau lokaḥ*	*âdityaḥ*	*raçmayaḥ*	*ahar*	*diçaḥ*	*avântaradiçaḥ*	*çraddhâ*	*somo râjâ*
2) *parjanyaḥ*	*saṃvatsaraḥ*	*abhrâṇi*	*vidyut*	*açaniḥ*	*hrâdunayaḥ*	*somo râjâ*	*vṛishṭiḥ*
3) *ayaṃ lokaḥ*	*pṛithivî*	*agniḥ*	*râtriḥ*	*candramâḥ*	*nakshatrâṇi*	*vṛishṭiḥ*	*annam*
4) *purushaḥ*	*vyâttam*	*prâṇaḥ*	*vâk*	*cakshuḥ*	*çrotram*	*annam*	*retaḥ*
5) *yoshâ*	*upasthaḥ*	*lomâni*	*yoniḥ*	*yad antaḥ-karoti*	*abhinandâ*	*retaḥ*	*purushaḥ*

Chând. 5,4—9:

1) *asau lokaḥ*	*âdityaḥ*	*raçmayaḥ*	*ahar*	*candramâḥ*	*nakshatrâṇi*	*çraddhâ*	*somo râjâ*
2) *parjanyaḥ*	*vâyuḥ*	*abhram*	*vidyut*	*açaniḥ*	*hrâdunayaḥ*	*somo râjâ*	*varsham*
3) *pṛithivî*	*saṃvatsaraḥ*	*âkâçaḥ*	*râtriḥ*	*diçaḥ*	*avântaradiçaḥ*	*varsham*	*annam*
4) *purusha*	*vâk*	*prâṇaḥ*	*jihvâ*	*cakshuḥ*	*çrotram*	*annam*	*retaḥ*
5) *yoshâ*	*upasthaḥ*	*yad upa-mantrayate*	*yoniḥ*	*yad antaḥ-karoti*	*abhinandâ*	*retaḥ*	*garbhaḥ*

Hiernach scheint in Çatap. Br. die ursprünglichste Form erhalten zu sein, nur dafs statt *vâyuḥ* mit Bṛih. *agniḥ* (Feuer in der Rolle des Rauches mochte anstöfsig befunden und daher verbessert werden), statt *saṃvatsaraḥ* mit Chând. *vâyuḥ* eingesetzt werden mufs; — denn offenbar gewann man diese fünf Durchgangsstadien, indem man von der alten Dreiteilung Himmel, Luftraum, Erde ausging und ihnen noch Mann und Weib anreihte (vgl. auch Chând. 1,8). In diesen Opferfeuern wird der ins Jenseits Abgeschiedene der Reihe nach als Glaube, Soma, Regen, Nahrung, Same geopfert, um als Mensch wieder zu erstehen. Was Glaube hier sei, wufsten schon die Vedântatheologen nicht mehr recht zu sagen (vgl. mein „System des Vedânta", S. 401. 408 und Talav. Up. Br. 3,11,7, wo es vom „Glauben der Überlebenden" verstanden wird). Jedenfalls ist es das, was vom Menschen nach dem Tode im Jenseits fortbesteht, und es ist charakteristisch und stimmt schön zusammen, wenn man dieses Unvergängliche des Menschen

Bṛih. 3,2,13 im *karman* (Werk) und an unsrer Stelle in der *çraddhâ* (dem Glauben als Träger der religiösen Werke) sucht. Dieser Glaube wird bei seiner Opferung im Himmelsfeuer zu dem, durch Zuwachs und Abgang der Seelen zu- und abnehmenden Monde *(somo râjâ)*; dieser, im Luftraumfeuer geopfert, natürlich zu Regen, dieser, im Erdfeuer, zu Nahrung und vermöge seines Durchgangs durch Mann und Weib zu Sperma und so wieder zum Menschen. Einen Unterschied zwischen bessern und schlechtern Menschen, zwischen verschiedenen Schicksalen im Jenseits macht der Autor dieser Fünffeuerlehre allem Anscheine nach noch nicht; er scheint auf einem Standpunkte zu stehen, wo die höchste Leistung des Menschen der Glaube (nebst dem aus ihm entspringenden rituellen Werke) war, welcher nicht nur einen angenehmen Empfang im Jenseits, sondern auch, und zwar als Belohnung, die Wiederkehr zur Erde sicherte.

2. Sehr verschieden ist der Geist der mit diesem Stücke schon im gemeinsamen Originale zusammengeschweifsten Zweiweglehre (Chând. 5,10 = Bṛih. 6,2,15—16), welche für Wissen und Waldleben mit Glaube als Askese (Bṛih.: Wissen, Glaube und Wahrheit) den *Devayâna* (Götterweg) mit Eingang in Brahman ohne Rückkehr in Aussicht stellt, hingegen für das Dorfleben des *Gṛihastha* mit Opfern und frommen Werken als Tribut an die Götter (Bṛih.: für Opfer, Almosen und Askese) den *Pitṛiyâna* (Väterweg) mit Belohnung auf dem Monde und Rückkehr zur Erde lehrt. Nicht nur, dafs die Stationen der Rückkehr in der Fünffeuerlehre (Glaube, Soma, Regen, Nahrung, Same) und der Zweiweglehre (Mond, Äther, Wind, Rauch, Dunst, Wolke, Regen, Pflanze, Mutterschofs; — Bṛih.: Mond, Äther, Wind, Regen, Erde, Nahrung, Mannfeuer, Weibfeuer ist sekundär) aus verschiedener Anschauung entsprungen sind, — nicht nur, dafs der Glaube bei der Zweiweglehre in Brahman ohne Rückkehr führt, während er bei der Fünffeuerlehre gerade das Vehikel der Rückkehr ist, — nein, auch die Grundanschauung hat sich geändert: neben der Rückkehr zur Erde hat sich als höheres Ziel das Verbleiben in Brahman den Augen aufgetan. — Einen noch weitern Schritt bezeichnen die Chând. allein eignen Zusätze (5,10,7. 5,10,8—10), welche zwischen dem Schicksal der Guten und Bösen unterscheiden, während im ursprünglichen Texte die letztern von Götterweg und Väterweg ausgeschlossen und durch kurzes, rätselhaftes Hindeuten auf die niedere Tierwelt abgefunden worden waren.

Hiernach werden wir in der Entwicklung der Seelenwanderungslehre folgende Stufen zu unterscheiden haben:

I. Ṛigveda. Fortleben der Guten bei *Yama*; das Schicksal der Bösen wird nur dunkel angedeutet; keine Rückkehr.

II. Bṛih. 3,2,13. 4,4,2—6. Den Tod überdauert das Werk *(karman)*, oder Wissen, Werk und neuerworbene Erfahrung (*vidyâ-karmaṇî pûrva-prajñâ ca*). Dieselben bringen sofort und ohne Ablöhnung im Jenseits (vgl. Bṛih. 4,4,3) ein neues Erdenleben, ihrer Beschaffenheit entsprechend, hervor.

III. Kombination von I und II, die ursprüngliche Fünffeuerlehre. Vermöge ihres Glaubens gehen die Toten zu den Göttern, aber eben dieser

Glaube, durch fünf Opferungen durchgehend, ist der Grund eines neuen Erdendaseins.

IV. Erkenntnis des Brahman und Hoffnung, nach dem Tode ohne Rückkehr bei ihm zu bleiben, Chând. 3,14,4. 4,15,5—6 *(devapatha, brahmapatha).*

V. Kombination von III und IV, die Zweiweglehre. Götterweg ohne Rückkehr für Wissen und Glauben *(vânaprastha)*, Väterweg mit Rückkehr für Opfer und gute Werke *(gṛihastha).* Der dritte Ort (Wiedergeburt als niedere Tiere) für die, denen beides fehlt.

VI. Kombination der Fünffeuerlehre mit der Zweiweglehre, schon in der ursprünglichen Quelle von Chând. 5,3—10. Bṛih. 6,2.

VII. Die Zusätze zu derselben in Chândogya-Up., Unterscheidung Guter und Böser unter denen, die aus dem Jenseits zurückkehren, wodurch ein Widerspruch gegen die ursprüngliche Bedeutung des Väterwegs entsteht, und der dritte Ort eigentlich überflüssig wird.

VIII. Kaush. Up. 1. Beseitigung des dritten Ortes. Alle, die sterben, gehen zum Monde, von wo die einen den Götterweg in Brahman antreten, die andern als Tiere und Menschen zum Erdendasein zurückkehren.

1. Es begab sich, dafs *Çvetaketu*, Sohn des *Âruṇi*, zu einer Versammlung der *Pañcâla*'s ging. Da sprach zu ihm *Pravâhaṇa*, Sohn des *Jîbala:*

„Knabe, hat dich dein Vater belehrt?"

— „Ja wohl, Ehrwürdiger", sprach er.

2. „Weifst du, wohin von hier die Geschöpfe gelangen?"

— „Nein, Ehrwürdiger", sprach er.

„Weifst du, wie sie wiederum hierher zurückkehren?"

— „Nein, Ehrwürdiger", sprach er.

„Weifst du die Wegescheiden der beiden Pfade, des Götterweges und des Väterweges?"

— „Nein, Ehrwürdiger", sprach er.

3. „Weifst du, wie es kommt, dafs jene Welt nicht voll wird?"

— „Nein, Ehrwürdiger", sprach er.

„Weifst du, wie bei der fünften Opferung die Wasser mit Menschenstimme redend werden?"

— „Auch nicht, Ehrwürdiger", sprach er.

4. „Nun denn, wie hast du behauptet, belehrt worden zu sein? Wer diese Fragen nicht beantworten kann, wie kann der erklären, belehrt worden zu sein?"

Da ging er erhitzt dorthin, wo sein Vater war, und sprach zu ihm:

„So hast du also, ohne mich belehrt zu haben, behauptet, Ehrwürdiger, du habest mich belehrt!

5. Fünf Fragen hat mir der Königsmann gestellt, von denen habe ich nicht eine beantworten können.“ [Lücke.]

Jener erwiderte: „Wie du mir soeben dieselben mitgeteilt hast, [mufs ich bekennen,] dafs ich deren auch nicht eine weifs. Wenn ich sie selbst gewufst hätte, wie würde ich sie dir nicht gesagt haben?“

6. Da ging [der Vater] *Gautama* dorthin, wo der König war. Der empfing ihn, als er anlangte, ehrenvoll. Am andern Morgen, als der König zur Audienzhalle ging, trat jener zu ihm heran. Und der König sprach zu ihm: „Ehrwürdiger Gautama, vom Gute, wie Menschen es begehren, wähle dir eine Gabe.“ — Er aber sprach: „Das Gut, o König, wie Menschen es begehren, behalte für dich. Aber die Rede, die du in des Knaben Gegenwart vorbrachtest, die erkläre mir!“

7. Da kam der König in eine schlimme Lage und bedeutete ihn, dafs er noch eine Zeitlang warten möge. Dann sprach er zu ihm: „Weil, wie du mir, o Gautama, gesagt, diese Lehre vordem und bis auf dich nicht bei den Brahmanen in Umlauf ist, darum eben ist in allen Welten das Regiment bei dem Kriegerstande geblieben.“

Und er sprach zu ihm:

Vierter Khaṇḍa.

1. „Fürwahr, jene Welt, o Gautama, ist ein Opferfeuer; die Sonne ist sein Brennholz, die Strahlen sein Rauch, der Tag seine Flamme, der Mond seine Kohlen, die Sterne seine Funken.

2. In diesem Feuer opfern die Götter den Glauben. Aus dieser Opferspende entsteht der König Soma.

Fünfter Khaṇḍa.

1. Fürwahr, Parjanya, o Gautama, ist ein Opferfeuer; der Wind ist sein Brennholz, die Wolke sein Rauch, der Blitz seine Flamme, der Donnerkeil seine Kohlen, die Schlofsen seine Funken.

2. In diesem Feuer opfern die Götter den König Soma. Aus dieser Opferspende entsteht der Regen.

Sechster Khaṇḍa.

1. Fürwahr, die Erde, o Gautama, ist ein Opferfeuer; das Jahr ist sein Brennholz, der Äther sein Rauch, die Nacht seine Flamme, die Himmelspole die Kohlen, die Zwischenpole die Funken.

2. In diesem Feuer opfern die Götter den Regen. Aus dieser Opferspende entsteht die Nahrung.

Siebenter Khaṇḍa.

1. Fürwahr, der Mann, o Gautama, ist ein Opferfeuer; die Rede ist sein Brennholz, der Odem sein Rauch, die Zunge seine Flamme, das Auge seine Kohlen, das Ohr seine Funken.

2. In diesem Feuer opfern die Götter die Nahrung. Aus dieser Opferspende entsteht der Same.

Achter Khaṇḍa.

1. Fürwahr, das Weib, o Gautama, ist ein Opferfeuer; der Schofs ist sein Brennholz, dafs man sie anspricht der Rauch, die Scham die Flamme, die Einfügung die Kohlen, das Lustgefühl die Funken.

2. In diesem Feuer opfern die Götter den Samen. Aus dieser Opferspende entsteht die Leibesfrucht.

Neunter Khaṇḍa.

1. Also geschieht es, dafs bei der fünften Opferung die Wasser mit Menschenstimme redend werden.

Nachdem der Embryo, von der Eihaut umhüllt, zehn Monate, oder wie lange es ist, im Innern gelegen, so wird er geboren.

2. Nachdem einer geboren, so lebt er, so lange die Lebenszeit ist. Nachdem er gestorben, so tragen sie ihn von hier zu seiner Bestimmung ins Feuer, woher er gekommen, woraus er entstanden ist.

Zehnter Khaṇḍa.

1. Die nun, welche solches wissen, und jene, welche im Walde mit den Worten: «Der Glaube ist unsre Askese» Verehrung üben, die gehen ein in die Flamme [des Leichenfeuers], aus der Flamme in den Tag, aus dem Tage in die lichte Hälfte des Monats, aus der lichten Hälfte des Monats in das Halbjahr, wo die Sonne nordwärts gehet,

2. aus dem Halbjahre in das Jahr, aus dem Jahre in die Sonne, aus der Sonne in den Mond, aus dem Monde in den Blitz: — daselbst ist ein Mann, der ist nicht wie ein Mensch, der führet sie hin zu Brahman. Dieser Pfad heiſst der Götterweg.

3. Hingegen jene, welche im Dorfe mit den Worten: «Opfer und fromme Werke sind unser Tribut» Verehrung üben, die gehen ein in den Rauch [des Leichenfeuers], aus dem Rauche in die Nacht, aus der Nacht in die dunkle Hälfte des Monats, aus der dunkeln Hälfte des Monats in das Halbjahr, wo die Sonne südwärts gehet; diese gelangen nicht in das Jahr,

4. sondern aus dem Halbjahre in die Väterwelt, aus der Väterwelt in den Äther, aus dem Äther in den Mond; der ist der König Soma, und er ist die Speise der Götter, die verzehren die Götter.

5. Nachdem sie dort, solange noch ein Bodenrest [ihrer guten Werke] vorhanden ist, geweilt haben, so kehren sie auf demselben Wege wieder zurück, wie sie gekommen, in den Äther, aus dem Äther in den Wind; nachdem einer Wind geworden, wird er zu Rauch, nachdem er Rauch geworden, wird er zu Nebel,

6. nachdem er Nebel geworden, wird er zur Wolke, nachdem er Wolke geworden, regnet er herab. Solche werden hienieden als Reis und Gerste, Kräuter und Bäume, Sesam und Bohnen geboren. Daraus freilich ist es schwerer herauszukommen; denn nur wenn ihn einer gerade als Speise verzehrt und als Samen ergieſst, so kann er sich daraus weiter entwickeln *(tad bhûya' eva bhavati).*

7. Welche nun hier einen erfreulichen Wandel haben, für die ist Aussicht, dafs sie in einen erfreulichen Mutterschofs eingehen, einen Brahmanenschofs oder Kshatriyaschofs oder Vaiçyaschofs; — die aber hier einen stinkenden Wandel haben, für die ist Aussicht, dafs sie in einen stinkenden Mutterschofs eingehen, einen Hundeschofs, oder Schweineschofs, oder in einen Caṇḍâlaschofs.

8. Aber auf keinem dieser beiden Wege befindlich sind jene winzigen, immerfort wiederkehrenden Wesen, bei denen es heifst: «werde geboren und stirb». Dieses ist der dritte Ort.

Darum wird jene Welt nicht voll.

Darum soll man sich hüten! — Darüber ist dieser Vers:

9. Der Dieb des Goldes und der Branntweintrinker,
Brahmanenmörder, Lehrers Bett Beflecker,
Die vier und fünftens, wer mit ihnen umgeht, stürzt.

10. Aber hingegen, wer also diese fünf Feuer kennt, der fürwahr, und wenn er mit ihnen umginge, wird vom Bösen nicht besudelt, sondern lauter bleibt er und unbefleckt in der Welt der Reinen, wer solches weifs, — wer solches weifs."

Elfter Khaṇḍa.

11.—24. Khaṇḍa: Dieser Abschnitt besteht aus zwei zusammenhängenden Teilen, deren erster (11—18) eine Fortbildung der Çatap. Br. 10,6,1 vorgetragenen Lehre vom Agni Vaiçvânara zur Lehre vom Âtman Vaiçvânara enthält, während der zweite (19—24) im Anschlusse daran das täglich zweimal den Göttern darzubringende Agnihotram oder Feueropfer zu einem Prâṇâgnihotram, einem dem Prâṇa (Leben) darzubringenden Feueropfer umgestaltet.

Çatap. Br. 10,6,1 bitten sechs Brahmanen (zumeist dieselben Namen, wie in der Chândogya-Version) den König Açvapati um Belehrung über den Agni Vaiçvânara. Dieser ist ursprünglich „das allen Menschen gemeinsame Feuer" (man fand es auffallend, dafs der Gott Agni allen Menschen, den Freunden wie den Feinden beisteht, daher der Name, wie Jesus es auffallend fand, dafs die Sonne über Guten und Bösen leuchtet, Matth. 5,45), aber schon in unsrer Erzählung ist Agni Vaiçvânara, mit Betonung des Beiwortes, daher in der Regel nur Vaiçvânara genannt, das allverbreitete Weltprinzip, welches im Haupte des Menschen, als einem Mikrokosmos, eine Spanne grofs *(prâdeçamâtram)* vereinigt ist. Açvapati beginnt seine Belehrung damit, dafs er die Brahmanen über ihre Vorstellungen vom

Vaiçvânara befragt, worauf diese ihn der Reihe nach als Erde, Wasser, Raum, Wind, Sonne, Himmel definieren. Açvapati findet diese Definitionen ungenügend, weil einseitig: die Erde ist nur die Füſse, das Wasser die Harnblase, der Raum der Rumpf, der Wind der Odem, die Sonne das Auge, der Himmel das Haupt des Vaiçvânara, diese sechs sind nur der Vaiçvânara als Grundlage, als Reichtum, als vielfältig, als sonderpfadig, als somaglänzend, als überragend, nicht aber der vollständige Vaiçvânara. „Und er sprach zu ihnen: Ihr alle, dieweil ihr die Vaiçvânara's nur als gesondert von euch kanntet, habt von ihnen gesondert die Nahrung gegessen. Aber fürwahr, als ein Spannegroſses *(prâdeçamâtram)* gleichsam sind die Götter leicht faſsbar vorgestellt worden *(abhisampanna)*, und ich will sie euch so erklären, daſs ich sie als ein Spannegroſses vorstellig mache. Und er sprach, indem er auf die Stirn zeigte: dieses ist Vaiçvânara als überragend; und indem er auf die Augen zeigte, sprach er: dieses ist Vaiçvânara als somaglänzend; und indem er auf die Nasenlöcher zeigte, sprach er: dieses ist Vaiçvânara als sonderpfadig; und indem er auf den Raum im Munde zeigte, sprach er: dieses ist Vaiçvânara als vielfältiger; und indem er auf das Wasser im Munde zeigte, sprach er: dieses ist Vaiçvânara als Reichtum; und indem er auf das Kinn zeigte, sprach er: dieses ist Vaiçvânara als Grundlage. Der Mensch, das ist der Agni Vaiçvânara; und wer also diesen Agni Vaiçvânara als menschenartig, als im Menschen gegründet weiſs, der wehrt das Wiedersterben ab, der kommt zu vollem Alter, ja nicht einmal den, der seinen Namen nennt, wird Vaiçvânara schädigen“ [viel weniger ihn selbst; anders der Schol.].

Diese Erzählung, welche schon den Gedanken von der Einheit des Universums und von der Verwirklichung dieser Einheit im Menschen enthält, erscheint in bedeutsamer Fortbildung in unsrer Châdogya-Stelle, welche als diese Einheit den Âtman proklamiert. Daher lautet schon die Ausgangsfrage: „Was ist unser Selbst *(âtman)*, was das Brahman?“ Und das Thema ist nicht mehr Agni Vaiçvânara, sondern der Âtman Vaiçvânara, das allverbreitete Selbst. Als dieses erklären die sechs Brahmanen in absteigender Reihenfolge (wodurch die schöne und gewiſs ursprüngliche Steigerung, die in Çatap. Br. vorliegt, verloren geht) Himmel, Sonne, Wind, Raum, Wasser, Erde, und werden von Açvapati dahin beschieden, daſs diese als schön-glänzend, allgestaltig, sonderpfadig, vielfältig, Reichtum und Grundlage nur Haupt, Auge, Odem, Leibaggregat, Harnblase und Füſse des Âtman Vaiçvânara seien; worauf er, wie in Çatap. Br., dazu auffordert, diesen nicht *prithak*, als von sich verschieden, sondern als *prâdeçamâtram abhivimânam*, d. h. im eignen Innern zu verehren. Da die Beziehung des Çatap. Br. auf den von Stirn bis zu Kinn spannengroſsen Kopf hier fehlt, so wurde *prâdeçamâtram* ins Unbestimmte gerückt und für die Vedântatheologen ein Gegenstand des Herumratens; jedenfalls ist es der Âtman als das sehr Kleine im Menschen (vgl. seine Bezeichnungen als kleiner als ein Gerstenkorn usw. Chând. 3,14, als zollhoch Kâth. 4,12, als nadelspitzegroſs, mehr als haarspitzeklein Çvet. 5,8—9 usw.); ob im Gegensatze dazu *abhivimânam* den Âtman als das sehr Groſse auſserhalb

des Menschen bezeichnet, somit nach P. W. „von ungeheurer Ausdehnung“ bedeutet, vielleicht auch, nach einer mündlich hingeworfenen Vermutung Weber's, mit Böhtlingk *ativimânam* zu lesen ist, das ist eine zweite Frage; notwendig ist es durchaus nicht; das parallele *abhisampanna* in Çatap. Br. spricht für Çankara's Beziehung auf das eigne Selbst (*pratyagâtmatayâ abhivimîyate, aham iti jñâyate, iti abhivimânas*), und eine solche ist neben dem unbestimmten *prâdeçamâtram* erwünscht, worauf dann in dem *sa sarveshu lokeshu* etc. die Beziehung auf das Weltall um so kräftiger hervortritt, je weniger ihr schon vorgegriffen wurde. — Wer sich so als den Âtman Vaiçvânara weifs (*tasya ha vâ' etasya âtmano vaiçvânarasya*), für den sind die erwähnten Welterscheinungen zu seinem Haupt, Auge, Odem usw. geworden[1], während die ebenbürtig neben den Welterscheinungen stehenden Opfermittel, *Vedi*, *Barhis*, *Gârhapatya*, *Anvâhâryapacana*, *Âhavanîya*, ihm zu Brust, Haaren, Herz, Manas und Mund geworden sind.

An diese Belehrung über den Âtman Vaiçvânara schliefst sich weiter (Khaṇḍa 19—24) eine Umgestaltung des Agnihotram zu einem Opfer für den Prâṇa und durch ihn für den Âtman Vaiçvânara. — Das Agnihotram, zu welchem nur ein Priester erforderlich ist (Taitt. Br. 2,3,6,1), sollte nach der Gründung eines Hausstandes das ganze Leben hindurch jeden Abend unmittelbar nach Sonnenuntergang und jeden Morgen unmittelbar vor Sonnenaufgang dargebracht werden. Zu diesem Zwecke wird die unter besondern Zeremonien gemolkene Milch in einem irdenen Gefäfs über dem Gârhapatya-Feuer heifs gemacht, ohne überzukochen, mit etwas Wasser versetzt, in einen besondern Löffel aus Vikankata-Holz geschöpft und aus diesem in zwei Spenden in das Âhavanîya-Feuer geschüttet. Die erste Spende (*pûrvâ âhuti*) erfolgt abends mit den Worten: *agnir jyotir, jyotir agniḥ, svâhâ!* und morgens mit den Worten: *sûryo, jyotir, jyotiḥ sûryaḥ, svâhâ!* Die zweite Spende (*uttarâ âhuti*) hat schweigend zu erfolgen. Den Opferrest (*ucchishṭam*), d. h. sowohl das was in dem Löffel als das was im Topfe übrig bleibt, darf nur ein Brahmane verzehren, kein Kshatriya oder Vaiçya, auch nicht in seinem eignen Hause. Durch das aus dem Löffel Ausgegossene werden die Götter gesättigt, durch das darauf aus ihm Ausgewischte die Väter und die Pflanzen, durch den vom Priester getrunkenen Opferrest die Menschen und mittelbar durch sie die Tiere. Daher, wie ein alter Vers (Chând. 5,24,5) besagt, alle Wesen um das Feueropfer sitzen, wie hungrige Kinder um die Mutter.

Sehr verschieden von diesem herkömmlichen Agnihotram ist die Gestalt, welche ihm unser Autor gibt, um es zu einem Prâṇâgnihotram, einem Feueropfer an den Prâṇa, und durch ihn an den alles erfüllenden Âtman Vaiçvânara, zu machen. Zunächst bedarf es keiner besonders zubereiteten Opfermilch, sondern die erste beste Nahrung, die einem zur Hand kommt (*yad bhaktam prathamam âgacchet*) ist zum Opfer geeignet

---

[1] Chând. 5,18,2; nach Böhtlingk's Auffassung würde die Stelle nur eine tautologische Wiederholung des schon Gesagten sein.

(homîyam). Auch keines Opferfeuers scheint es zu bedürfen, indem an seine Stelle der eigne Mund tritt *(âsyam eva âhavanîyaḥ)*, in welchem die Opferspenden dargebracht werden (anders Böhtlingk). An die Stelle der zwei Opferspenden des Agnihotram treten deren fünf, welche mit den Worten: *prâṇâya svâhâ! vyânâya svâhâ!* usw. den fünf Verzweigungen des Prâṇa oder Lebensodems *(prâṇa, vyâna, apâna, samâna, udâna)* dargebracht werden. Mit ihnen und durch sie werden die fünf Lebensorgane, die fünf Gottheiten und die fünf Weltteile, somit der ganze Âtman Vaiçvânara gesättigt, nach folgendem Schema:

1. *prâṇa*	*cakshur*	*âditya*	*dyaus*
2. *vyâna*	*çrotram*	*candramas*	*diças*
3. *apâna*	*vâc*	*agni*	*prithivî*
4. *samâna*	*manas*	*parjanya*	*vidyut*
5. *udâna*	. . . .	*vâyu*	*âkâça.*

Es ist dies genau dasselbe Schema wie in 3,13 (oben S. 107), und sogar in einem Fehler, nämlich in der Auslassung des fünften Lebensorganes (wahrscheinlich der *tvac* Haut) stimmen beide überein, was sehr merkwürdig ist. — Von einer Vorbehaltung des Opferrestes *(ucchishṭam)* für die Brahmanen ist keine Rede mehr. Selbst wenn er einem *Caṇḍâla* (dem niedrigsten der Menschen, oben S. 144) gegeben wird, so ist er damit in dem alle Wesen befassenden Âtman Vaiçvânara geopfert. — Auch der Vers von den hungrigen Kindern gewinnt eine vertiefte Bedeutung. Die ganze Natur nimmt an den Schicksalen der Brahmanwissenden teil (πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει, Röm. 8,22), weil die ganze Natur nur sein eignes Selbst ist.

1. *Prâcînaçâla Aupamanyava, Satyayajña Paulushi, Indradyumna Bhâllaveya, Jana Çârkarâkshya* und *Buḍila Âçvatarâçvi*, alle diese, von grofsem Reichtum und grofser Schriftgelehrtkeit, kamen zusammen und forschten nach: was ist unser Selbst *(âtman)* und was das Brahman?

2. Und sie kamen überein: „Da ist ja *Uddâlaka Âruṇi*, ihr Ehrwürdigen, der eben jetzt den Âtman Vaiçvânara (das allverbreitete Selbst) studiert; wohlan! so lafst uns zu dem hingehen!“ — Da gingen sie zu ihm hin.

3. Der aber kam mit sich überein: „Diese Männer von grofsem Reichtum und grofser Schriftgelehrtheit werden mich befragen, und ich werde ihnen vielleicht nicht auf alles antworten können. Wohlan! ich will sie auf einen andern verweisen.“

4. Und er sprach zu ihnen: „Da ist ja *Açvapati Kaikeya*, ihr Ehrwürdigen, der eben jetzt den Âtman Vaiçvânara

studiert; wohlan! so laſst uns zu dem hingehen!" — Da gingen sie zu ihm hin.

5. Ihnen, da sie angekommen waren, lieſs er einem jeden die gebührende Ehre erweisen. Denn er war ein Mann, welcher, wenn er morgens aufstand, sagen konnte:

„In meinem Reiche ist kein Dieb,
Kein Geiziger, kein Trunkenbold,
Kein Opferloser, Schriftloser,
Kein Buhler, keine Buhlerin."

Und er sprach zu ihnen: „Ich habe gerade vor, ihr Ehrwürdigen, ein Opfer zu veranstalten. Soviel Lohn, wie ich jedem der Opferpriester geben werde, soviel will ich auch [jedem von] euch, ihr Ehrwürdigen, geben; möge es euch gefallen, zu bleiben!"

6. Sie aber sprachen: „Die Sache, mit der sich ein Mann beschäftigt, davon kann er auch reden. Du studierst ja jetzt den Âtman Vaiçvânara; so mögest du uns den erklären!" —

7. Und er sprach zu ihnen: „Morgen werde ich euch Antwort geben." — Da traten sie am frühen Morgen vor ihn mit dem Brennholze in der Hand [zum Zeichen, daſs sie bereit waren, sich als Schüler von ihm aufnehmen zu lassen]. Er aber, ohne sie erst als Schüler bei sich aufzunehmen, sprach zu ihnen folgendermaſsen.

Zwölfter Khaṇḍa.

1. „Aupamanyava! Wen verehrst du als den Âtman (das Selbst)?" — „Den Himmel, ehrwürdiger König", sprach er. — „Der ist freilich der Âtman Vaiçvânara als der glanzvolle [Çatap. Br.: somaglänzende], den du als den Âtman verehrst. Darum sieht man in deiner Familie den Soma eintägig, mehrtägig, vieltägig keltern,

2. und du issest Nahrung und siehst, was dir lieb ist: denn der iſst Nahrung und sieht, was ihm lieb ist, und Brahmanenwürde ist heimisch in seiner Familie, wer als solchen also den Âtman Vaiçvânara verehrt. Aber doch ist derselbe nur das Haupt des Âtman", so sprach er, „und dein Haupt wäre zersprungen, wärest du nicht zu mir gekommen".

Dreizehnter Khaṇḍa.

1. Und weiter sprach er zu Satyayajña Paulushi: „Prâcînayogya! Wen verehrst du als den Âtman?“ — „Die Sonne, ehrwürdiger König“, sprach er. — „Der ist freilich der Âtman Vaiçvânara als der allgestaltige, den du als den Âtman verehrst. Darum wird in deiner Familie vieles von allerlei Gestalt gesehen:

2. der rollende Maultierwagen, die Sklavin, der goldne Halsschmuck, und du issest Nahrung und siehst, was dir lieb ist; denn der ifst Nahrung und sieht, was ihm lieb ist, und Brahmanenwürde ist heimisch in seiner Familie, wer als solchen also den Âtman Vaiçvânara verehrt. Aber doch ist derselbe nur das Auge des Âtman“, so sprach er, „und blind wärest du geworden, wärest du nicht zu mir gekommen.“

Vierzehnter Khaṇḍa.

1. Und weiter sprach er zu Indradyumna Bhâllaveya: „Vaiyâghrapadya! Wen verehrst du als den Âtman?“ — „Den Wind, ehrwürdiger König“, sprach er. — „Der ist freilich der Âtman Vaiçvânara als der sonderpfadige, den du als den Âtman verehrst. Darum werden besondere Huldigungsgaben dir dargebracht *(âyanti)*, und besondere Wagenreihen folgen dir nach,

2. und du issest Nahrung und siehst, was dir lieb ist; denn der ifst Nahrung und sieht, was ihm lieb ist, und Brahmanenwürde ist heimisch in seiner Familie, wer als solchen also den Âtman Vaiçvânara verehrt. Aber doch ist derselbe nur der Odem des Âtman“, so sprach er, „und der Odem wäre aus dir gewichen, wärest du nicht zu mir gekommen.“

Fünfzehnter Khaṇḍa.

1. Und weiter sprach er zu Jana: „Çârkarâkshya! Wen verehrst du als den Âtman?“ — „Den Raum, ehrwürdiger König“, sprach er. — „Der ist freilich der Âtman Vaiçvânara als der vielfache, den du als den Âtman verehrst. Darum bist du vielfach an Nachkommenschaft und Reichtum,

2. und du issest Nahrung und siehst, was dir lieb ist; denn der ifst Nahrung und sieht, was ihm lieb ist, und Brahmanenwürde ist heimisch in seiner Familie, wer als solchen also den Âtman Vaiçvânara verehrt. Aber doch ist derselbe nur der Leibesbestand des Âtman", so sprach er, „und dein Leibesbestand wäre zerfallen, wärest du nicht zu mir gekommen."

Sechzehnter Khaṇḍa.

1. Und weiter sprach er zu Buḍila Âçvatarâçvi: „Vaiyâghrapadya! Wen verehrst du als den Âtman?" — „Die Wasser, ehrwürdiger König", sprach er. — „Die sind freilich der Âtman Vaiçvânara als der Reichtum, die du als den Âtman verehrst. Darum bist du an Reichtum, an Gedeihen reich,

2. und du issest die Nahrung und siehst, was dir lieb ist; denn der ifst Nahrung und sieht, was ihm lieb ist, und Brahmanenwürde ist heimisch in seiner Familie, wer als solchen also den Âtman Vaiçvânara verehrt. Aber doch ist derselbe nur die Blase des Âtman", so sprach er, „und deine Blase wäre gerissen, wärest du nicht zu mir gekommen."

Siebzehnter Khaṇḍa.

1. Und weiter sprach er zu Uddâlaka Âruṇi: „Gautama! Wen verehrst du als den Âtman?" — „Die Erde, ehrwürdiger König", sprach er. — „Die ist freilich der Âtman Vaiçvânara als die Grundlage, die du als den Âtman verehrst. Darum bist du gegründet an Nachkommenschaft und an Vieh,

2. und du issest Nahrung und siehst, was dir lieb ist; denn der ifst Nahrung und sieht, was ihm lieb ist, und Brahmanenwürde ist heimisch in seiner Familie, wer als solchen also den Âtman Vaiçvânara verehrt. Aber doch ist derselbe nur die Füfse des Âtman", so sprach er, „und deine Füfse wären verdorrt, wärest du nicht zu mir gekommen."

Achtzehnter Khaṇḍa.

1. Und er sprach zu ihnen: „Ihr alle, wie ihr da seid, fafst diesen Âtman Vaiçvânara auf, als wäre er ein von euch Gesondertes, und so efst ihr die Nahrung. Wer aber diesen

Âtman Vaiçvânara so [zeigend] als eine Spanne grofs auf sich selbst *(abhi)* bezogen *(vimâna)* verehrt, der ifst die Nahrung in allen Welten, in allen Wesen, in allen Selbsten.

2. Und von eben hier diesem [im eignen Selbste verkörperten] Âtman Vaiçvânara ist der glanzvolle [Himmel] das Haupt, die allgestaltige [Sonne] das Auge, der sonderpfadige [Wind] der Odem, der vielfache [Raum] sein Rumpf, sein Leibesbestand, der Reichtum [Wasser] seine Blase, seine Füfse sind die Erde, das Opferbett ist seine Brust, die Opferstreu seine Haare, das [runde] Gârhapatya-Feuer sein Herz, das [halbmondförmige] Anvâhâryapacana-Feuer sein Manas, das [viereckige] Âhavanîya-Feuer sein Mund.

Neunzehnter Khaṇḍa.

1. Darum, was ihm von Speise gerade zuerst zur Hand kommt, das ist zum Opfer tauglich. Die erste Opferspende nun, die er opfern will, die soll er [in seinem Munde als Âhavanîya-Feuer] opfern mit den Worten: «Dem Einhauche svâhâ!» Dann sättigt sich sein Einhauch.

2. Indem der Einhauch satt wird, wird das Auge satt, indem das Auge satt wird, wird die Sonne satt, indem die Sonne satt wird, wird der Himmel satt, indem der Himmel satt wird, wird alles, was Himmel und Sonne beherrschen, satt. Nach dessen Sättigung wird man satt an Nachkommenschaft, Vieh, Nährspeise, Kraft und Brahmanenwürde.

Zwanzigster Khaṇḍa.

1. Ferner die zweite Opferspende, die er opfern will, die soll er opfern mit den Worten: «Dem Zwischenhauche svâhâ!» Dann sättigt sich sein Zwischenhauch.

2. Indem der Zwischenhauch satt wird, wird das Ohr satt, indem das Ohr satt wird, wird der Mond satt, indem der Mond satt wird, werden die Himmelsgegenden satt, indem die Himmelsgegenden satt werden, wird alles, was die Himmelsgegenden und der Mond beherrschen, satt. Nach dessen Sättigung wird man satt an Nachkommenschaft, Vieh, Nährspeise, Kraft und Brahmanenwürde.

Einundzwanzigster Khaṇḍa.

1. Ferner die dritte Opferspende, die er opfern will, die soll er opfern mit den Worten: «Dem Aushauche svâhâ!» Dann sättigt sich sein Aushauch.

2. Indem der Aushauch satt wird, wird die Rede satt, indem die Rede satt wird, wird das Feuer satt, indem das Feuer satt wird, wird die Erde satt, indem die Erde satt wird, wird alles, was Erde und Feuer beherrschen, satt. Nach dessen Sättigung wird man satt an Nachkommenschaft, Vieh, Nährspeise, Kraft und Brahmanenwürde.

Zweiundzwanzigster Khaṇḍa.

1. Ferner die vierte Opferspende, die er opfern will, die soll er opfern mit den Worten: «Dem Allhauche svâhâ!» Dann sättigt sich sein Allhauch.

2. Indem der Allhauch satt wird, wird das Manas satt, indem das Manas satt wird, wird der Regengott satt, indem der Regengott satt wird, wird der Blitz satt, indem der Blitz satt wird, wird alles, was der Blitz und der Regengott beherrschen, satt. Nach dessen Sättigung wird man satt an Nachkommenschaft, Vieh, Nährspeise, Kraft und Brahmanenwürde.

Dreiundzwanzigster Khaṇḍa.

1. Endlich die fünfte Opferspende, die er opfern will, die soll er opfern mit den Worten: «Dem Aufhauche svâhâ!» Dann sättigt sich sein Aufhauch.

2. Indem der Aufhauch satt wird, . . . wird der Wind satt, indem der Wind satt wird, wird der Äther satt, indem der Äther satt wird, wird alles, was Wind und Äther beherrschen, satt. Nach dessen Sättigung wird man satt an Nachkommenschaft, Vieh, Nährspeise, Kraft und Brahmanenwürde.

Vierundzwanzigster Khaṇḍa.

1. Wenn einer, ohne dieses zu wissen, das Agnihotram opfert, so ist das, wie wenn einer die Kohlen wegschürte und in der Asche opferte.

2. Aber wer, dieses also wissend, das Agnihotram opfert, von dem ist es in allen Welten, in allen Wesen, in allen Selbsten geopfert worden.

3. Darum, gleichwie ein Binsenhalm, ins Feuer gesteckt, verflammt, also auch verflammen alle Sünden dessen, der, dieses also wissend, das Agnihotram opfert.

4. Darum auch, wenn ein solches Wissender den Opferrest selbst einem Caṇḍâla gäbe, so wäre er ihm damit doch in dem Âtman Vaiçvânara geopfert worden. Darüber ist dieser Vers:

5. Gleichwie die Kinder hier hungrig
Sitzen rings um die Mutter her,
Also die Wesen all sitzen
Rings um das Agnihotram her,
— rings um das Agnihotram her.“

Sechster Prapâṭhaka.

Der ganze Prapâṭhaka bildet ein zusammenhängendes Ganze, in welchem Çvetaketu von seinem Vater Uddâlaka über das Seiende und seine Entfaltung zur Welt belehrt wird. Zwar scheiden sich äufserlich die beiden Abschnitte 1—7 und 8—16 voneinander durch die Verdopplung der Schlufsworte 7,6 und den neuen Anfang 8,1. Indes ist diese Trennung rein äufserlich und wohl nur (vielleicht hinterher) durch den Wunsch veranlafst, den längern Abschnitt für das Studium in zwei annähernd gleiche Lernpensa zu zerlegen. Innerlich gehören beide Teile eng zusammen, indem nicht nur im zweiten Teile auf den ersten Rückbeziehung genommen wird (8,6 *tad uktam purastâd eva bhavati*, vgl. 4,7 fg.), sondern auch der Refrain, mit dem 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. schliefsen, wie wir zeigen werden, eine blofse Zusammenfassung der Grundgedanken von 1—7 ist. — Noch ist vorweg zu bemerken, dafs die hier vorliegende Situation des aus der zwölfjährigen Lehrzeit zurückkehrenden und sodann von seinem Vater Uddâlaka über die tiefsten Geheimnisse des Seins belehrten Çvetaketu in keiner Weise vereinbar ist mit der Rolle, welche beide Chând. 5,3,1 fg. (oben S. 140) spielen. Nimmt man dazu die vielfachen andern Widersprüche über diese Personen (z. B. Bṛih. 6,3,7. 6,5,3, wo Yâjñavalkya ein Schüler des Uddâlaka ist, und Bṛih. 3,7, vgl. 3,9,27, wo auch Uddâlaka von Yâjñavalkya zum Schweigen gebracht wird; oder Bṛih. 4,6,2, wo Uddâlakâyana Schüler des Jâbâlâyana ist, während Bṛih. 6,3,8—12 Satyakâma erst im fünften Gliede

nach Uddâlaka folgt), so wird es wahrscheinlich, dafs man aus der Vorzeit nicht sowohl feste Traditionen als vielmehr nur berühmte Namen besafs, denen man die neu aufkommenden Lehren zuschrieb, ohne um die daraus sich ergebenden Widersprüche sehr besorgt zu sein.

Die Wichtigkeit und stellenweise Schwierigkeit des vorliegenden Prapâṭhaka erfordert eine Analysis der sechzehn Abschnitte, aus denen er besteht, im einzelnen.

1. Çvetaketu wird, 12 Jahre alt, von seinem Vater als Brahmacârin in die Lehre gegeben, kehrt nach 12 Jahren zurück, hat alle Veden studiert (bei dem spätern Umfange erforderte jeder Veda 12 Jahre Studiums) und ist voll Dünkels über sein Wissen. Der Vater fragt ihn: „Hast du auch der Unterweisung nachgefragt, *yena açrutaṃ çrutam bhavati*, etc.?" Was heifst das? M. Müller: „*by which we hear what cannot be heard*". Böhtlingk: „mittels welcher Ungehörtes gehört wird". Beide falsch, wiewohl der letztere das Richtige in meinem „System des Vedânta" S. 282 hätte finden können: „durch welche [auch] das Ungehörte ein [schon] Gehörtes wird". Es ist das Thema des ganzen Buches, welches sich in diesen Worten ankündigt. Das Seiende ist eins und ist alles; wer das Seiende kennt, der kennt in ihm alles, auch das Ungekannte. Als Bestätigung dienen die Worte der alten Weisen 4,5: *na no adya kaçcana açrutam, amatam, avijñâtam udâharishyati* (von Böhtlingk völlig mifsverstanden), sowie die Nachbildung und somit älteste Interpretation unsrer Stelle Muṇḍ. 1,1,3: *kasmin nu, bhagavo, vijñâte sarvam idaṃ vijñâtam bhavati?* Auch die Chând. 6,1,3—5 folgenden Beispiele wollen nur diesen Satz erläutern. Wie durch ein Stück Ton, Kupfer, Eisen, alles Tönerne, Kupferne, Eiserne erkannt ist, so durch die Erkenntnis des einen Seienden alles das, was ist: „an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein blofser Name". Es ist dies die älteste Stelle, in der die Nichtrealität der vielheitlichen Welt ausgesprochen wird. Nicht lange darauf gelangte in Griechenland Parmenides zur selben Erkenntnis und sprach sie fast ebenso aus: τῷ πάντ' ὄνομ' ἐστίν, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, γίνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι etc. „darum ist alles, was die Menschen vertrauensvoll für wahr angenommen haben, alles Werden und Vergehen, ein blofser Name". Dieselbe Erkenntnis spricht Spinoza aus, wenn er alle Individuen für *modi* der einen göttlichen *substantia* erklärt. Alle drei, Chândogya, Parmenides, Spinoza (und so alle Philosophen vor Kant) begehen den Fehler, empirische Vorstellungsformen auf das Metaphysische zu übertragen, wodurch ihre Metaphysik die Wahrheit nur in bildlicher Form ausspricht. So hier, wo sie das metaphysisch Seiende (*sat*, τὸ ὄν, substantia) nach Analogie der beim Wechsel ihrer Zustände beharrenden Substanz (d. h. Materie) beschreiben. Dafs diese Vorstellung eine bildliche oder halbbildliche ist, beweist für Parmenides (in dem Verse πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ) das Wort ἐναλίγκιον, für Chândogya das Nächstfolgende, in welchem *tejas, âpas, annam*, d. h. die Grundelemente der physischen Substanz oder Materie erst aus der metaphysischen Substanz, dem *Sat*, Seienden, abgeleitet werden.

2. Hervorgehen der Elemente aus dem Seienden. Zu Anfang war allein das Seiende, *Sat*, eines nur und ohne zweites. Dieses Urwesen war schon Ṛigv. 10,129,1 *nâsad âsîn no sad âsît tadânîm* als weder nichtseiend, noch auch (in empirischem Sinne) seiend bezeichnet worden. Seitdem hatte man öfter, die letztere Alternative betonend, das Urwesen als *asad*, nichtseiend, bezeichnet. So schon Ṛigv. 10,72,2—3; ferner Çatap. Br. 6,1,1 und Taitt. Br. 2,2,9 (siehe die Stellen in meiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie", I, S. 145, 199, 202); Taitt. Up. 2,7,1 und sogar Chând. 3,19,1 (oben S. 116). Hiergegen wendet sich polemisierend unser Autor: „wie könnte aus dem Nichtseienden das Seiende entstehen? Vielmehr war diese Welt zu Anfang nur das Seiende".

Dieses Seiende beabsichtigte *(aikshata)* vieles zu sein und schuf (liefs aus sich hervorgehen, *asṛijata*) die Glut *(tejas)*, diese in derselben Weise aus sich die Wasser *(âpas)*, diese ebenso die Nahrung *(annam)*. Für das Hervorgehen der Wasser aus der Glut, der Nahrung aus den Wassern wird, als empirische Bestätigung, auf die Tatsachen des Schwitzens nach Erhitzung und des Wachstums der Pflanzen nach dem Regen hingewiesen. Da Glut, Wasser und Nahrung aus dem Seienden hervorgegangen sind, so sind sie, nach der Ansicht des Verfassers, nur dieses; — doch sind sie, nach der Art, wie ihr Hervorgehen aus dem Seienden geschildert wird, eine wirkliche Umwandlung *(vikâra)* desselben, deren Realität doch vorher bestritten wurde. Ein gewisser Rückfall in den Realismus, wahrscheinlich unter dem Einflusse früherer Darstellungen, ist hier nicht zu verkennen. — Unser Autor kennt nur drei Elemente, aus denen alles besteht. Eine andre Auffassung (vertreten namentlich durch Taitt. Up. 2,1) schiebt zwischen sie und das Seiende noch zwei feinere Elemente ein, wodurch man zu der spätern Fünfzahl *âkâça*, *vâyu*, *agni*, *âpas*, *pṛithivî* gelangte. Dem entsprechend wurde aus der sogleich zu besprechenden Dreifachmachung der Elemente später eine Fünffachmachung *(pañcîkaraṇam)*.

3—4. Die Dreifachmachung der Elemente. — Vorher geht eine Bemerkung über die Einteilung der Lebewesen in Eigeborne, Lebendgeborne, Keimgeborne, welche den Zusammenhang störend unterbricht und wohl später eingeschoben ist. — Sodann folgt der allgemeine Grundgedanke der indischen Philosophie, der sich schon in den Hymnen des Ṛigveda entwickelt, und wonach das Urwesen aus sich den Urstoff hervorbringt und in diesem selbst als Erstgebornes entsteht. (Vgl. die Nachweisungen in meiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie".) So beschliefst auch hier das Seiende, nachdem es die drei Urelemente hervorgebracht hat, in dieselben als individuelle Seele *(jîva âtman)* einzugehen und Namen und Gestalten auszubreiten. Zu diesem Zwecke erfolgt die „Dreifachmachung" der Elemente, d. h. die Versetzung jedes Elementes mit Zutaten der beiden andern. (Später wird diese Theorie dahin präzisiert, dafs z. B. empirisches Wasser aus $\frac{1}{2}$ Wasser + $\frac{1}{8}$ Erde + $\frac{1}{8}$ Feuer + $\frac{1}{8}$ Luft + $\frac{1}{8}$ Äther besteht.) Das Motiv dieser Lehre ist offenbar, alle die mannigfachen empirischen Stoffe als verschiedenartige Mischungen der drei Urstoffe zu begreifen. Dieses wird beispielsweise an den Erscheinungen

des Feuers, der Sonne, des Mondes, des Blitzes erläutert; sie sind nicht reine Glut, sondern Glut mit Zumischung von Wasser und Nahrung; und so steht es mit allen empirischen Stoffen; ihre Verschiedenheit ist nur scheinbar („an Worte sich klammernd, ein bloſser Name“), in Wahrheit ist überall nur Glut, Wasser und Nahrung; wer diese drei weiſs, der weiſs damit alles, ihm ist das Unbekannte ein schon Bekanntes (diese drei aber weiſs der, welcher das Seiende weiſs, das sich zu ihnen entfaltet hat).

5. Anwendung auf den Menschen. Auch beim Menschen findet die „Dreifachmachung“ der Elemente statt, jedoch in ganz anderm Sinne zu verstehen als vorher (wiewohl mit derselben Redewendung angekündigt). Vorher handelte es sich um eine Mischung jedes der drei Elemente mit den beiden andern, jetzt, beim Menschen, hingegen wird die Dreifachmachung verstanden als eine Teilung jedes einzelnen Elementes in Gröbstes, Mittleres und Feinstes, wodurch die Bestandteile des Leibes nach folgendem Schema entstehen:

	Gröbstes:	Mittleres:	Feinstes:
Nahrung:	Faeces	Fleisch	Manas
Wasser:	Urin	Blut	Prâṇa
Glut:	Knochen	Mark	Rede.

6. Erläuterung dieses Vorganges. Wie bei der Milch, wenn sie gequirlt wird, die Feinteile als Butter nach oben gehen, so sind Manas, Prâṇa, Rede die im Leibe nach oben gehenden Feinteile von Nahrung, Wasser und Glut.

7. Beweis, daſs Manas aus Nahrung, Prâṇa aus Wasser besteht. Er liegt darin, daſs, wenn man sich der Nahrung enthält, hingegen Wasser trinkt, das Gedächtnis *(manas)* schwindet, hingegen das Leben *(prâṇa)* erhalten bleibt. — Dieser Gedanke wird sehr ins Unklare gerückt durch Verquickung mit einem andern (vielleicht infolge der Benutzung eines ältern, diesem gewidmeten Textes), wonach der Mensch aus sechzehn Teilen besteht, von denen durch jeden Fasttag einer schwindet, bis nach fünfzehn Tagen nur noch einer übrig ist, der dann durch Nahrung, wie ein Funke durch Zuführung von Brennstoff, wieder angefacht werden kann.

Die nun folgende zweite Hälfte des Prapâṭhaka (8—16) ist nur eine Erläuterung der in der ersten Hälfte vorgetragenen Gedanken von der alleinigen Realität des Seienden und seiner Ausbreitung zur vielheitlichen Welt. Teils durch Bilder (9. Bienen, 10. Flüsse, 13. Salzklumpen, 14. Verirrter, 16. Ordal), teils an den Erscheinungen selbst (8. Schlaf, Hunger, Durst, Sterben, 11. verdorrender Baum, 12. Samenkorn, 15. Sterbender) wird eine Reihe von Rätseln der Natur vorgeführt und die Lösung derselben in dem Wurzeln der betreffenden Naturerscheinung in dem subtilen *(aṇu)*, d. h. für die Sinne unerkennbaren, einen Seienden gefunden. Diese Rätsel sind:

8. Schlaf, Hunger, Durst, Sterben;
9. Unbewuſstheit des Eingehens in das Seiende;
10. Unbewuſstheit des Hervorgehens aus demselben;

11. Das Beseelte stirbt, nicht aber die Seele;
12. Hervorgehen des vielgestaltigen Baumes aus dem einheitlichen Inhalte des Keimes;
13. das unsichtbare Seiende durchdringt alle Dinge;
14. Rückkehr zum Seienden aus der Verirrung des Daseins;
15. Schwinden des Bewufstseins beim Eingange in das Seiende;
16. Unwahrheit bringt Bindung und Leiden, Wahrheit bringt Erlösung.

Am Schlusse jedes dieser neun Abschnitte folgt dann die berühmte Formel: *sa ya' esho 'nimâ, aitadâtmyam idam sarvam, tat satyam, sa âtmâ, tat tvam asi, Çvetaketo!* „Was diese Unerkennbarkeit (wörtlich Subtilität, in der die betreffende rätselhafte Erscheinung wurzelt, d. h. das Seiende) ist, ein (blofses) Bestehen aus diesem[1] ist dieses Weltall (die ganze Welt ist nur Seiendes, wie in der ersten Hälfte gezeigt), das ist das Reale (alles andre ist nur „an Worte sich klammernd, ein blofser Name"), das ist die Seele (als individuelle Seele ging das Seiende selbst in Glut, Wasser und Nahrung ein, oben 3.), das bist du, o Çvetaketu" (wahrhaft ergreifend ist die Unmittelbarkeit, mit der hier der ganze Inbegriff des geheimnisvollen, höchsten Wesens, die ganze Fülle der Gottheit in dem Angeredeten wiedererkannt wird; die Worte *tat tvam asi* gelten mit Recht als die Summa aller Upanishadlehren). — Es enthält also diese Formel nur eine Zusammenfassung der vorher (1—7.) vorgetragenen Gedanken. Nunmehr zu den einzelnen Abschnitten.

8. a. Der Schlaf. Wir haben hier zwei Erklärungen desselben, die nicht recht zusammenstimmen. 1) Der Schlaf ist ein Eingehen in das Seiende, und, da dieses im Menschen als seine Seele, sein Selbst weilt, ein Eingehen in sich selbst *(svam apîta*, daher *svapiti)*. — 2) Der Schlaf ist ein Eingehen des (bewufsten) *Manas* in den (unbewufsten) *Prâṇa*.

b. Der Hunger besteht in einer Wegführung (zum Aufbau des Organismus) der gegessenen Nahrung durch die Wasser, aus denen sie (oben 2.) entstanden ist; sein Name *açanâyâ* wird etymologisch gedeutet auf diese Wasser als „Wegführer der Nahrung". — „Dieser Leib" *(etad*, ergänze *çarîram)* ist eine Wirkung (*çuñgam*, wörtlich „Knospendecke", in weiterm Sinne „Schöfsling" im allgemeinen) und hat als Ursache (*mûlam*, wörtlich „Wurzel") die Nahrung, diese hat als Ursache das Wasser, dieses die Glut, diese das Seiende (wie oben 2. entwickelt).

c. Ebenso besteht der Durst in einer Wegführung (zum Aufbau des

[1] *aitadâtmyam*, von Böhtlingk unnötig in *etadâtmakam* abgeschwächt; *etad-âtman* adj. „dieses als Wesen habend", davon das Substantivum abstractum *aitadâtmyam* „das dieses-als-Wesen-Haben". Die Welt ist nicht eine Substanz, welche *etadâtman* als Eigenschaft trüge, sondern sie ist durch und durch nur diese Eigenschaft (sie ist nicht aus ihm bestehend sondern ein blofses Aus-ihm-Bestehen) und im übrigen ein wesenloser Schein. So ist *aitadâtmyam* das Produkt einer sich selbst überbietenden und (streng logisch genommen) über das Ziel hinausschiefsenden Kraft der Abstraktion.

Organismus) des getrunkenen Wassers durch die Glut, aus der es entstanden ist; daher *udanyâ*, Durst, auf die Glut als „Wegführer der Wasser“ gedeutet wird. — Wieder ist der Leib *(etad)* seinem flüssigen Teile nach eine Wirkung der Wasser, diese der Glut, diese des Seienden.

d. Beim Sterben (für welches diese Stelle grundlegend ist) geht zuerst die Rede ein in das Manas (Sprachlosigkeit bei Fortbestehen des Bewufstseins), dann das Manas in den Prâṇa (Bewufstlosigkeit bei Fortbestehen des Lebens), dann der Prâṇa in das Seiende (Tod). Diese Beschreibung entspricht dem tatsächlichen Vorgange, widerspricht aber dem oben (5.) gegebenen Schema, nach welchem die Rede nicht aus dem Manas sondern aus der Glut, das Manas nicht aus dem Prâṇa sondern aus der Nahrung, der Prâṇa nicht aus der Glut direkt sondern aus dem Wasser entstanden ist.

9—10. Die individuellen Wesen haben, wenn sie (in Tiefschlaf und Tod) in das Seiende eingehen, kein Bewufstsein davon, in das Seiende einzugehen (9.), und ebenso, wenn sie (beim Erwachen und Wiedergeborenwerden) aus dem Seienden wieder hervorgehen, so haben sie kein Bewufstsein davon, aus dem Seienden wieder hervorzugehen (10.). Diese beiden Vorgänge sollen durch die beiden Bilder von der Einswerdung der Blumensäfte im Honig (9.) und von der Einswerdung der Flüsse im Ozean (10.) erläutert werden. Jedoch erläutern diese Bilder nicht, wie man erwarten sollte, den Gegensatz des Eingehens und Wiederhervorgehens, sondern seltsamerweise nur das Gemeinsame in beiden Vorgängen, so dafs sie ohne Störung des Sinnes ihre Stelle miteinander vertauschen könnten. Eine weitere Inkonzinnität liegt darin, dafs die Bilder das Nichtbewufstsein des Eingehens und Wiederhervortretens erläutern sollten, in der Tat jedoch nicht dieses, sondern das Nichtbewufstsein der bestimmten Individualität nach dem Eingange ins Seiende erläutern.

11. Das Seiende, als Seele, ist unsterblich. Der Beweis dafür berührt sich merkwürdig mit dem Hauptbeweise im platonischen Phaedon, cap. 52—54. Wie die Kälte vom Schnee, die Wärme vom Feuer unabtrennbar ist, sagt Platon, so das Leben von der Seele. Eine nichtlebende Seele ist ein innerer Widerspruch, wie nichtkalter Schnee, nichtwarmes Feuer. Οὐκοῦν ἡ ψυχὴ τὸ ἐναντίον ᾧ αὐτὴ ἐπιφέρει ἀεὶ οὐ μή ποτε δέξηται, „die Seele kann also niemals das Gegenteil von dem, was sie immer mitbringt, annehmen“. — Denselben Beweis führt, am Beispiele des absterbenden Baumes, unsre Upanishadstelle; nur dafs sie viel einfacher verfahren kann, weil die Untrennbarkeit von Seele und Leben dem Inder selbstverständlich ist, sofern beide im Sanskrit (nicht zufällig, sondern vermöge der philosophischen Anlage der Sprache) durch dasselbe Wort *jîva* bezeichnet werden. „Es stirbt, was vom Leben (von der Seele *jîva*) verlassen wird, nicht aber stirbt das Leben (die Seele, *jîva*).“ Aber wohin geht es beim Tode? Zurück zu jenem unerkennbaren Untergrunde der Natur, dem Seienden, welches das Thema des ganzen Buches ist. — Beide, Platon und die Upanishad, treffen die Wahrheit, soweit man sie

vor der Kantischen Grundlegung treffen konnte. Die Kraft, die Seele, das „Ding an sich“ tritt in die Erscheinung, indem sie die Materie (Raum, Zeit und Kausalität) ergreift und wieder losläſst. Die Erscheinung entsteht und vergeht, nicht aber das Erscheinende, weil ihm die Kausalität und mit ihr alles Werden abzusprechen ist.

12. Hervorgehen der Unterschiede aus dem Unterschiedslosen. Wie aus dem scheinbar gleichartigen Inhalte des Samenkornes der groſse Nyagrodhabaum hervorgeht, so entspringt die ganze Mannigfaltigkeit der Welt aus dem unterschiedslosen Seienden.

13. Das Seiende ist unwahrnehmbar und doch überall gegenwärtig. Wie der Salzklumpen, im Wasser aufgelöst, verschwindet, aber in allen Teilen des Wassers durch den Salzgeschmack sich als vorhanden beweist, so ist auch das Seiende selbst unwahrnehmbar und verleiht doch nur durch sein Vorhandensein allem, was ist, die Realität.

14. Gewiſsheit der Erlösung schon innerhalb des Saṃsâra. Wem durch einen Lehrer die ewige Wahrheit zuteil geworden, der ist wie ein Verirrter, dem die Binde von den Augen genommen und der Weg zur Heimat gezeigt wurde. Er ist damit noch nicht zu Hause, aber er weiſs, daſs er dorthin gelangen wird; er weiſs (von M. Müller und Böhtlingk miſsverstanden): „dieser Welt *(tasya* scil. *saṃsârasya)* gehöre ich nur so lange (*tâvad eva ciram,* wie *tâvaj jyok* Çat. Br., 11,5,1,2), bis ich erlöst sein werde; darauf werde ich heimgehen“.

15. Das Schwinden des Bewuſstseins beim Sterben ist (wie bereits oben 8. d. gelehrt wurde) nur ein Zurückkehren der Rede in das Manas, des Manas in den Prâṇa, des Prâṇa in die Glut, der Glut in die höchste Gottheit, d. h. in das Seiende.

16. Das Ordal. Ein des Raubes, des Diebstahls Verdächtiger, wenn er leugnet, muſs eine glühende Axt anfassen. Sagt er die Unwahrheit, so verbrennt er sich an ihr und wird gerichtet, sagt er die Wahrheit, so verbrennt er sich nicht an ihr und wird losgelassen. Ebenso bleibt der, welcher noch in der Unwahrheit der empirischen Realität befangen ist, den Leiden des Saṃsâra preisgegeben, während der, welcher die Wahrheit von dem einen Seienden erkannt hat, der Erlösung teilhaftig wird. — Mit der Parabel vom ungerechten Haushalter, Luk. 16,1—9, hat dieses Stück gemeinsam, daſs man nicht das ganze Bild, sondern nur das *tertium comparationis* ins Auge fassen darf. Dies besteht im vorliegenden Falle einfach darin, daſs die Unwahrheit Bindung und Leiden, die Wahrheit Erlösung bringt. Daſs es sich im Vergleiche um ein Bekennen der Unwahrheit oder Wahrheit, im Verglichenen um ein Erkennen derselben handelt, muſs auſser Augen gelassen werden.

Erster Khaṇḍa.

1. Çvetaketu war der Sohn des [Uddâlaka] Âruṇi. Zu ihm sprach sein Vater: „Çvetaketu! ziehe aus, das Brahman zu studieren, denn einer aus unsrer Familie, o Teurer, pflegt

nicht ungelehrt und ein [bloſses] Anhängsel der Brahmanenschaft zu bleiben.“ —

2. Da ging er, zwölf Jahre alt, in die Lehre, und mit vierundzwanzig Jahren hatte er alle Veden durchstudiert und kehrte zurück hochfahrenden Sinnes, sich weise dünkend und stolz. Da sprach zu ihm sein Vater: „Çvetaketu! dieweil du, o Teurer, also hochfahrenden Sinnes, dich weise dünkend und stolz bist, hast du denn auch der Unterweisung nachgefragt, durch welche [auch] das Ungehörte ein [schon] Gehörtes, das Unverstandene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes wird?“ —

3. „Wie ist denn, o Ehrwürdiger, diese Unterweisung?“ — „Gleichwie, o Teurer, durch einen Tonklumpen alles, was aus Ton besteht, erkannt ist, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloſser Name, Ton nur ist es in Wahrheit; —

4. gleichwie, o Teurer, durch einen kupfernen Knopf alles, was aus Kupfer besteht, erkannt ist, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloſser Name, Kupfer nur ist es in Wahrheit; —

5. gleichwie, o Teurer, durch eine Nagelschere alles, was aus Eisen besteht, erkannt ist, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloſser Name, Eisen nur ist es in Wahrheit, — also, o Teurer, ist diese Unterweisung.“ —

6. „Gewiſs haben meine ehrwürdigen Lehrer dieses selbst nicht gewuſst; denn wenn sie es gewuſst hätten, warum hätten sie mir es nicht gesagt? Du aber, o Ehrwürdiger, wollest mir solches nunmehr auslegen!“ — „So sei es, o Teurer!

Zweiter Khaṇḍa.

1. Seiend nur, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites. Zwar sagen einige, nichtseiend sei dieses am Anfang gewesen, eines nur und ohne zweites; aus diesem Nichtseienden sei das Seiende geboren.

2. Aber wie könnte es wohl, o Teurer, also sein? Wie könnte aus dem Nichtseienden das Seiende geboren werden? Seiend also vielmehr, o Teurer, war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites.

3. Dasselbe beabsichtigte: «Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen»; da schuf es die Glut *(tejas)*. Diese Glut beabsichtigte: «Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen»; da schuf sie die Wasser *(âpas)*. Darum wenn ein Mensch die Glut des Schmerzes fühlt oder schwitzt, so entstehet aus der Glut das Wasser [der Tränen, des Schweifses].

4. Diese Wasser beabsichtigen: «Wir wollen vieles sein, wollen uns fortpflanzen»; da schufen sie die Nahrung *(annam)*. Darum, wenn es regnet, so entstehet reichliche Nahrung, denn aus den Wassern eben entstehet die Nahrung, die man isset.

Dritter Khaṇḍa.

1. Fürwahr, diese Wesen hier haben dreierlei Samen [d. h. Ursprung]: aus dem Ei Gebornes, lebend Gebornes und aus dem Keim Gebornes.

2. Jene Gottheit beabsichtigte: «Wohlan, ich will in diese drei Gottheiten [Glut, Wasser, Nahrung] mit diesem lebenden Selbste [der individuellen Seele] eingehen und auseinanderbreiten Namen und Gestalten:

3. jede einzelne von ihnen aber will ich dreifach machen.» — Da ging jene Gottheit in diese drei Gottheiten mit diesem lebenden Selbste ein und breitete auseinander Namen und Gestalten;

4. jede einzelne von ihnen aber machte sie dreifach.

Wie nun, o Teurer, von diesen drei Gottheiten jede einzelne dreifach wird, das sollst du von mir erfahren.

Vierter Khaṇḍa.

1. Was an dem Feuer die rote Gestalt ist, das ist die Gestalt der Glut, was die weifse, das der Wasser, was die schwarze, das der Nahrung. Verschwunden ist das Feuersein des Feuers, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein blofser Name, drei Gestalten nur sind in Wahrheit.

2. Was an der Sonne die rote Gestalt ist, das ist die Gestalt der Glut, was die weifse, das der Wasser, was die schwarze, das der Nahrung. Verschwunden ist das Sonnesein der Sonne, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein blofser Name, drei Gestalten nur sind in Wahrheit.

3. Was an dem Monde die rote Gestalt ist, das ist die Gestalt der Glut, was die weifse, das der Wasser, was die schwarze, das der Nahrung. Verschwunden ist das Mondsein am Monde, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein blofser Name, drei Gestalten nur sind in Wahrheit.

4. Was an dem Blitze die rote Gestalt ist, das ist die Gestalt der Glut, was die weifse, das der Wasser, was die schwarze, das der Nahrung. Verschwunden ist das Blitzsein des Blitzes, an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein blofser Name, drei Gestalten nur sind in Wahrheit.

5. Dieses fürwahr war es, was die Altvordern, die Grofsen an Reichtum, die Grofsen an Schriftkunde, wufsten, wenn sie sprachen: «Nunmehr kann keiner uns etwas vorbringen, was wir nicht [schon] gehört, nicht [schon] verstanden, nicht [schon] erkannt hätten!» Dies wufsten sie aus jenen [Glut, Wasser, Nahrung];

6. denn was gleichsam ein Rotes war, das wufsten sie als die Gestalt der Glut, und was gleichsam ein Weifses war, das wufsten sie als die Gestalt der Wasser, und was gleichsam ein Schwarzes war, das wufsten sie als die Gestalt der Nahrung;

7. und was gleichsam (*iva* zu lesen, Brahmas. p. 736,6) ein Unbekanntes war, das wufsten sie als eine Zusammensetzung eben jener Gottheiten [Glut, Wasser, Nahrung].

Wie nun, o Teurer, von diesen drei Gottheiten, wenn sie in den Menschen gelangen, jede einzelne dreifach wird, das sollst du von mir erfahren.

Fünfter Khaṇḍa.

1. Die Nahrung, wenn sie genossen worden, zerlegt sich in drei Teile; was an ihr der gröbste Bestandteil ist, der wird zu Faeces, was der mittlere, der zu Fleisch, was der feinste, der zu Manas.

2. Die Wasser, wenn sie getrunken worden, zerlegen sich in drei Teile; was an ihnen der gröbste Bestandteil ist, der wird zu Urin, was der mittlere, der zu Blut, was der feinste, der zu Prâṇa.

3. Die Glut, wenn sie genossen worden, zerlegt sich in drei Teile; was an ihr der gröbste Bestandteil ist, der wird

zu Knochen, was der mittlere, der zu Mark, was der feinste, der zu Rede.

4. Denn aus Nahrung bestehend, o Teurer, ist das Manas, aus Wasser bestehend der Prâṇa, aus Glut bestehend die Rede."

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!" sprach er. — „So sei es", sprach er.

Sechster Khaṇḍa.

1. „Was an der Milch, o Teurer, wenn sie gequirlt wird, das Feine ist, das strebt nach oben hin, das wird zu Butter.

2. Ebenso, o Teurer, was an der Nahrung, wenn sie genossen wird, das Feine ist, das strebt nach oben hin, das wird zu Manas.

3. Und was an dem Wasser, o Teurer, wenn es getrunken wird, das Feine ist, das strebt nach oben hin, das wird zu Prâṇa.

4. Und was an der Glut, o Teurer, wenn sie genossen wird, das Feine ist, das strebt nach oben hin, das wird zu Rede.

5. Denn aus Nahrung bestehend, o Teurer, ist das Manas, aus Wasser bestehend der Prâṇa, aus Glut bestehend die Rede."

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!" sprach er. — „So sei es", sprach er.

Siebenter Khaṇḍa.

1. „Aus sechzehn Teilen, o Teurer, besteht der Mensch. Fünfzehn Tage lang sollst du jetzt nicht essen; aber Wasser trinke, soviel du willst. Der Prâṇa (der Lebensodem), da er aus Wasser besteht, wird, wenn du trinkst, nicht aus dir entweichen."

— 2. Und er afs nicht fünfzehn Tage hindurch. Darauf nahte er jenem und sprach: „Was soll ich hersagen, o Herr?" — „Sage die Ṛigverse her, o Teurer, die Opfersprüche, die Sâmalieder", sprach er. — „Ei, sie wollen mir nicht einfallen, o Herr", sprach er. —

3. Und jener sprach zu ihm: „Gleichwie, o Teurer, von einem grofsen angelegten Feuer zuletzt nur noch eine Kohle, so grofs wie ein Leuchtkäfer, übrig bleibt, und es durch diese dann weiter nicht mehr sehr brennt, also, o Teurer, ist auch an dir von den sechzehn Teilen nur noch ein Teil übrig geblieben, und durch diesen kannst du dich jetzt auf die Veden nicht besinnen. Ifs jetzt,

4. nachher sollst du mehr von mir hören.“ — Da afs er und trat dann wieder zu ihm. Da konnte er auf alles antworten, was jener ihn fragte. Und der Vater sprach zu ihm:

5. „Gleichwie, o Teurer, von einem grofsen angelegten Feuer zuletzt nur noch eine Kohle, so grofs wie ein Leuchtkäfer, übrig bleibt, und man diese dann durch Stroh, indem man es darauf legt, wieder zum Flammen bringt, und es durch dieses dann weiter sehr brennt,

6. also, o Teurer, war an dir von den sechzehn Teilen ein Teil übrig geblieben, und dieser ist durch die Nahrung, mit der er versehen wurde, wieder zum Flammen gebracht worden; durch diesen kannst du dich jetzt wieder auf die Veden besinnen; denn aus Nahrung bestehend, o Teurer, ist das Manas, aus Wasser bestehend der Prâṇa, aus Glut bestehend die Rede.“

Also wurde er von ihm belehrt, — von ihm belehrt.

Achter Khaṇḍa.

1. Uddâlaka Âruṇi sprach zu seinem Sohne Çvetaketu: „Lafs dir von mir, o Teurer, den Zustand des Schlafes erklären. Wenn es heifst, dafs der Mensch schlafe, dann ist er mit dem Seienden, o Teurer, zur Vereinigung gelangt. Zu sich selbst ist er eingegangen, darum sagt man von ihm «er schläft» *(svapiti)*, denn zu sich selbst eingegangen *(svam apîta)* ist er. —

2. Gleichwie ein Vogel, der an einen Faden gebunden wurde, nach dieser und jener Seite fliegt, und nachdem er anderweit einen Stützpunkt nicht gefunden, sich an der Bindungsstelle niederläfst, so auch, o Teurer, fliegt das Manas nach dieser und jener Seite, und nachdem es anderweit einen

Stützpunkt nicht gefunden, so läfst es sich in dem Prâṇa nieder, denn der Prâṇa, o Teurer, ist die Bindungsstelle des Manas.

3. Lafs dir von mir, o Teurer, den Hunger und den Durst erklären. Wenn es heifst, ein Mensch hungert, so kommt das, weil die Wasser das von ihm Gegessene hinwegführen *(açitaṃ nayante).* Und wie man von einem Kuhführer, Rofsführer, Menschenführer spricht, so bezeichnet man dann die Wasser als «Nahrungführer» [*açanâyâ* der Hunger, spielend zerlegt in *aça-nâyâ*]. Hierbei [beim Hinwegführen der Nahrung durch die Wasser zum Aufbau des Leibes] erkenne dieses [d. h. diesen Leib], o Teurer, als den daraus entsprungenen Schöfsling [als die Wirkung]; derselbe wird nicht ohne Wurzel [Ursache] sein;

4. aber wo anders könnte dessen Wurzel sein als in der Nahrung? Und in derselben Weise, o Teurer, gehe von der Nahrung als Schöfsling zurück zu dem Wasser als Wurzel, von dem Wasser, o Teurer, als Schöfsling gehe zurück zu der Glut als Wurzel, von der Glut, o Teurer, als Schöfsling gehe zurück zu dem Seienden als Wurzel; das Seiende, o Teurer, haben alle diese Geschöpfe als Wurzel, das Seiende als Stützpunkt, das Seiende als Grundlage.

5. Ferner, wenn es heifst, ein Mensch dürstet, so kommt das, weil die Glut das von ihm Getrunkene hinwegführt. Und wie man von einem Kuhführer, Rofsführer, Menschenführer spricht, so bezeichnet man dann die Glut als «Wasserführer» [*udanyâ* der Durst, zerlegt in *uda-nyâ*]. Hierbei [beim Hinwegführen des Wassers durch die Glut zum Aufbau des Leibes] erkenne dieses [diesen Leib], o Teurer, als den daraus entsprungenen Schöfsling [als die Wirkung]; derselbe wird nicht ohne Wurzel [Ursache] sein;

6. aber wo anders könnte dessen Wurzel sein als in dem Wasser? Von dem Wasser, o Teurer, als Schöfsling gehe zurück zu der Glut als Wurzel, von der Glut, o Teurer, als Schöfsling gehe zurück zu dem Seienden als Wurzel; das Seiende, o Teurer, haben alle diese Geschöpfe als Wurzel, das Seiende als Stützpunkt, das Seiende als Grundlage.

Wie aber, o Teurer, von diesen drei Gottheiten, wenn sie in den Menschen gelangen, jede einzelne dreifach wird, das ist vorher auseinandergesetzt worden [oben 6,5,1—4].

Bei diesem Menschen, o Teurer, wenn er dahinscheidet, geht die Rede ein in das Manas, das Manas in den Prâṇa, der Prâṇa in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit. — Was jene Feinheit [Unerkennbarkeit] ist,

7. ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!"

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!" sprach er. — „So sei es", sprach er.

Neunter Khaṇḍa.

1. „Wenn, o Teurer, die Bienen den Honig bereiten, so sammeln sie die Säfte von mancherlei Bäumen und tragen den Saft zur Einheit zusammen.

2. Sowie in dieser jene Säfte keinen Unterschied behalten des bestimmten Baumes, dessen Saft sie sind, also, fürwahr, o Teurer, haben auch alle diese Kreaturen, wenn sie [in Tiefschlaf und Tod] in das Seiende eingehen, kein Bewufstsein davon, dafs sie eingehen in das Seiende.

3. Selbige, ob sie hier Tiger sind oder Löwe, oder Wolf, oder Eber, oder Wurm, oder Vogel, oder Bremse, oder Mücke: was sie immer sein mögen, dazu werden sie wiedergestaltet. —

4. Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!"

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!" sprach er. — „So sei es", sprach er.

Zehnter Khaṇḍa.

1. „Diese Ströme, o Teurer, fliefsen im Osten gegen Morgen und im Westen gegen Abend; von Ozean zu Ozean strömen sie [sich vereinigend], sie werden lauter Ozean.[1]

[1] Um einen Unterschied des Bildes vom vorhergehenden zu gewinnen, übersetzte ich, nach Çaṅkara, im „System des Vedânta", S. 285: „Aus dem Ozean [kommen sie und] in den Ozean gehen sie ein; im Ozean also werden

Gleichwie diese daselbst nicht wissen, dafs sie dieser oder jener Flufs sind,

2. also, fürwahr, o Teurer, wissen auch alle diese Kreaturen, wenn sie aus dem Seienden wieder hervorgehen, nicht, dafs sie aus dem Seienden wieder hervorgehen. Selbige, ob sie hier Tiger sind oder Löwe, oder Wolf, oder Eber, oder Wurm, oder Vogel, oder Bremse, oder Mücke: was sie immer sein mögen, dazu werden sie wiedergestaltet. —

3. Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!"

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!" sprach er. — „So sei es", sprach er.

Elfter Khaṇḍa.

1. „Wenn man, o Teurer, hier diesen grofsen Baum an der Wurzel anschneidet, so trieft er, weil er lebt; wenn man ihn in der Mitte anschneidet, so trieft er, weil er lebt; wenn man ihn an der Spitze anschneidet, so trieft er, weil er lebt; so stehet er, durchdrungen von dem lebendigen Selbste, strotzend und freudevoll.

2. Verläfst nun das Leben einen Ast, so verdorrt dieser; verläfst es den zweiten, so verdorrt dieser; verläfst es den dritten, so verdorrt dieser; verläfst es den ganzen Baum, so verdorrt der ganze. Also auch, o Teurer, sollst du merken", so sprach er,

3. „dieser [Leib] freilich stirbt, wenn er vom Leben verlassen wird, nicht aber stirbt das Leben. — Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!"

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!" sprach er. — „So sei es", sprach er.

Zwölfter Khaṇḍa.

1. „Hole mir dort von dem Nyagrodha-Baume eine Frucht." — „Hier ist sie, Ehrwürdiger." — „Spalte sie." — „Sie ist

---

sie geboren". Aber der Text enthält von dieser Rückkehr des Meerwassers in die Flüsse (durch Wolken und Regen) keine Spur.

gespalten, Ehrwürdiger.“ — „Was siehest du darin?“ — „Ich sehe hier, o Ehrwürdiger, ganz kleine Kerne.“ — „Spalte einen von ihnen.“ — „Er ist gespalten, Ehrwürdiger.“ — „Was siehest du darin?“ — „Gar nichts, o Ehrwürdiger.“ —

2. Da sprach er: „Die Feinheit, die du nicht wahrnimmst, o Teurer, aus dieser Feinheit fürwahr ist dieser grofse Nyagrodhabaum entstanden.

3. Glaube, o Teurer, was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!“

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!“ — „So sei es“, sprach er.

Dreizehnter Khaṇḍa.

1. „Hier dieses Stück Salz lege ins Wasser und komme morgen wieder zu mir.“ — Er tat es. Da sprach er: „Bringe mir das Salz, welches du gestern abend ins Wasser gelegt hast.“ — Er tastete danach und fand es nicht, denn es war ganz zergangen.

2. „Koste davon von dieser Seite! — Wie schmeckt es?“ — „Salzig.“ — „Koste aus der Mitte! — Wie schmeckt es?“ — „Salzig.“ — „Koste von jener Seite! — Wie schmeckt es?“ — „Salzig.“ — „Lafs es stehen und setze dich zu mir.“ — Er tat es [und sprach]: „Es ist immer noch vorhanden.“ — Da sprach jener: „Fürwahr, so nimmst du auch das Seiende hier [im Leibe] nicht wahr, aber es ist dennoch darin. —

3. Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!“

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!“ — „So sei es“, sprach er.

Vierzehnter Khaṇḍa.

1. „Gleichwie, o Teurer, ein Mann, den sie aus dem Lande der Gandhârer mit verbundenen Augen hergeführt und dann in der Einöde losgelassen haben, nach Osten, oder nach Norden, oder nach Süden verschlagen wird (*pradhmâyîta*),

weil er mit verbundenen Augen hergeführt und mit verbundenen Augen losgelassen worden war,

2. aber, nachdem jemand ihm die Binde abgenommen und zu ihm gesprochen: «dort hinaus liegen die Gandhârer, dort hinaus gehe», von Dorf zu Dorf sich weiterfragend, belehrt und verständig zu den Gandhârern heimgelangt, — also auch ist ein Mann, der hienieden einen Lehrer gefunden, sich bewufst: «diesem [Welttreiben] werde ich nur so lange angehören, bis ich erlöst sein werde, darauf werde ich heimgehen». —

3. Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!"

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!" — „So sei es", sprach er.

Fünfzehnter Khaṇḍa.

1. „Um einen todkranken Mann sitzen seine Verwandten herum und fragen ihn: «Erkennst du mich? Erkennst du mich?» — Solange noch nicht seine Rede eingegangen ist in das Manas, sein Manas in den Prâṇa (Leben), sein Prâṇa in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit, so lange erkennt er sie;

2. aber nachdem seine Rede eingegangen ist in das Manas, sein Manas in den Prâṇa, sein Prâṇa in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit, alsdann erkennt er sie nicht mehr. —

3. Was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!"

— „Noch weiter, o Ehrwürdiger, belehre mich!" — „So sei es", sprach er.

Sechzehnter Khaṇḍa.

1. „Einen Menschen, o Teurer, führen sie heran mit geknebelten Händen und rufen: «Er hat geraubt, hat einen Diebstahl begangen! macht das Beil für ihn glühend!» — Wenn er der Täter ist, so machet er sich selbst unwahr; Unwahres aussagend hüllt er sich selbst in Unwahrheit, fafst das glühende Beil an, verbrennt sich und wird hingerichtet:

2. aber wenn er nicht der Täter ist, so machet er sich selbst wahr; Wahres aussagend hüllt er sich selbst in Wahrheit, faſst das glühende Beil an, verbrennt sich nicht und wird losgelassen [d. h. aus der Unwahrheit folgt Bindung, aus der Wahrheit Erlösung, Brahmasûtra p. 103,9. 447,6].

3. Das wodurch jener sich nicht verbrannte [die Wahrheit], ein Bestehen aus dem ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!"

Also wurde er von ihm belehrt, — von ihm belehrt.

Siebenter Prapâṭhaka.

Nachdem schon in den Hymnen des Ṛigveda (1,164. 10,129) die Erkenntnis zum Durchbruche gekommen war, daſs alle Götter, Welten und Wesen auf einer Einheit beruhen, war und blieb es die weitere Aufgabe, diese Einheit näher zu bestimmen. Typisch für das Suchen nach ihr ist vor allem der Prajâpatihymnus, Ṛigv. 10,121. Aber auch in der Brâhmaṇazeit setzt sich dieses Suchen fort, und nachdem man in den Upanishad's zur Bezeichnung jener Einheit als das *Brahman* oder der *Âtman* fortgeschritten war, so blieb es auch jetzt noch eine viel ventilierte Frage, was man als das Brahman, als den Âtman zu erkennen und zu verehren habe. Gewöhnlich tritt diese Untersuchung in Form einer Disputation auf, in welcher der unterliegende Teil eine Reihe von Definitionen aufstellt, die dann widerlegt werden und zur richtigen Erkenntnis führen. Beispiele dafür sind zahlreich. So erbietet sich Bṛih. 2,1 (Kaush. 4) *Gârgya Bâlâki*, dem Könige *Ajâtaçatru* das Brahman zu erklären, und stellt hintereinander zwölf (in Kaush. sechzehn) Definitionen desselben auf, welche als unzulänglich befunden werden. Bṛih. 3,9,10—18. 26 wird *Vidagdha* von *Yâjñavalkya* nach „dem Geiste *(purusha)*, welcher aller Persönlichkeit höchster Gipfel ist *(sarvasya âtmanaḥ parâyaṇam)*" gefragt, stellt nacheinander acht Definitionen desselben auf, weiſs aber den allen andern überlegenen „Geist der Upanishadlehre" *(aupanishadaḥ purushaḥ)* nicht zu nennen, was er mit dem Leben büſsen muſs. Bṛih. 4,1 werden sechs unzulängliche Definitionen andrer Lehrer von *Yâjñavalkya* kritisiert und durch eine höhere Auffassung berichtigt. Nicht immer sind es Gegner, in deren Munde die ungenügenden Definitionen auftreten. Chând. 5,11—24 suchen sechs Brahmanen, wie wir oben S. 144 fg. sahen, Aufschluſs über den *Âtman Vaiçvânara* und werden, nachdem sie ihn einseitig als Himmel, als Sonne, als Wind, als Äther, als Wasser und als Erde erklärt haben, vom König *Açvapati* über das wahre Wesen desselben belehrt. Taitt. 3 ist es *Bhṛigu* selbst, welcher sich, von seinem Vater *Varuṇa* geleitet, durch wiederholte Kasteiung zu der stufenweise fortschreitenden Erkenntnis

erhebt, das Brahman als Nahrung, als Prâṇa, als Manas, als Bewufstsein, als Wonne zu begreifen. Chând. 8,7—12 gibt *Prajâpati*, den *Indra* belehrend, drei Erklärungen des Âtman oder Selbstes, als die Leiblichkeit, als die individuelle und als die höchste Seele, welche drei Stufen der sich schrittweise vertiefenden Erkenntnis repräsentieren.

Von dieser Art ist auch der vorliegende Abschnitt, in welchem (wie gewöhnlich ein Brahmane durch einen Kshatriya) *Nârada* als höchster Repräsentant des Brahmanentums („unter den Götter-Ṛishi's bin ich Nârada", sagt Kṛishṇa, Bhag. G. 10,26) durch den Kriegsgott *Sanatkumâra* oder *Skanda* als höchsten Vertreter der Kshatriya's („unter den Heerführern bin ich Skanda" ib. 10,24) belehrt wird. Nacheinander stellt Sanatkumâra sechzehn Weisen, das Brahman zu verehren, auf, als *nâman, vâc, manas, saṃkalpa, cittam, dhyânam, vijñânam, balam, annam, âpas, tejas, âkâça, smara, âçâ, prâṇa* und zuhöchst als *bhûman*. Jede folgende Verehrungsform wird für gröfser, *bhûyas*, als die vorhergehende erklärt bis hinauf zum *bhûman* selbst, „der Gröfse" schlechthin oder „der Unbeschränktheit", welche, in ihrer eignen Majestät ruhend, alles in sich, nichts mehr aufser sich hat, als identisch mit dem Ich *(aham)* und dem Selbste *(âtman)* allerorts sich befindet, in all den tausend Wesen zur Erscheinung kommt, und deren Erkenntnis allein Freiheit und „die Lösung aller Knoten" bewirkt. So klar hierin die Erhebung von allem Endlichen und Beschränkten zum *bhûman* als der Unendlichkeit und Unbeschränktheit schlechthin vorliegt, so seltsam sind doch mitunter die Stufen, auf denen zu dieser Unendlichkeit fortgeschritten wird. Wir wollen dieselben kurz überblicken.

1. Alles vedische und weltliche Wissen, welches Nârada besitzt, und dessen Unzulänglichkeit er selbst daran erkennt, dafs es ihm den gesuchten Frieden nicht gibt, ist blofs Name *(nâman)*, und als solcher der Verehrung würdig. „Wer den Namen als Brahman verehrt", erntet dafür reichen Lohn; aber das Brahman, der Âtman, was er auch immer sein mag, ist jedenfalls das Gröfste von allem, — und es gibt noch etwas Gröfseres als den Namen.

2. Gröfser als der Name ist die Rede *(vâc)*, weil sie den Namen und mit ihm alles in der Welt kundmacht *(vijñâpayati)*.

3. Gröfser als die Rede ist das Manas (Verstand und zugleich bewufster Wille, hier namentlich der letztere), weil es Rede und Namen befafst, wie die Hand zwei Früchte umspannt.

4. Gröfser als das Manas ist der Entschlufs (auch die Vorstellung, *saṃkalpa*), weil vom Entschliefsen das Wollen, wie von diesem wiederum Rede und Name abhängig ist.

5. Gröfser als der Entschlufs ist der Gedanke *(cittam)*, weil von ihm das Entschliefsen, Wollen usw. abhängt.

6. Gröfser als der Gedanke ist das Sinnen (die Meditation, *dhyânam*); ein Grund dafür wird nicht angegeben; statt dessen findet sich nur ein Hinweis darauf, wie alles Grofse, in sich selbst Ruhende „gleichsam meditiert".

7. Gröfser als das Sinnen ist die Erkenntnis *(vijñânam)*, weil sie — die Begründung knüpft nicht an 6. sondern an 2. an! — alles, was die Rede nach 2. kundmacht, und mit ihm alles in der Welt erkennt *(vijânâti)*.

8. Gröfser als die Erkenntnis ist die Kraft *(balam)*, weil ein Kraftreicher mehr vermag als hundert Erkenntnisreiche. — Ein überraschender Übergang, namentlich für das indische Bewufstsein, welches sonst stets das Wesen der Dinge im Intellektuellen sucht. Noch befremdlicher ist das Folgende.

9. Gröfser als die Kraft ist die Nahrung *(annam)*, weil von ihr alle leibliche und geistige Leistungsfähigkeit abhängt.

10. Gröfser als die Nahrung ist das Wasser *(âpas)*, weil von ihm alles Wachstum, somit die Nahrung und mit ihr alles übrige abhängt.

11. Gröfser als das Wasser ist die Glut *(tejas)*, weil auf Sonnenglut und Blitz der Regen zu folgen pflegt.

12. Gröfser als die Glut ist der Äther (oder Raum, *âkâça*), weil in ihm Sonne, Mond, Sterne, Blitz und Feuer, als Träger der Glut, enthalten sind, und wegen der Abhängigkeit des menschlichen Treibens von ihm.

War schon der Übergang von den psychischen Faktoren 2—7 durch Vermittlung des *balam* zu den Elementen 9—12 befremdlich, so hat er doch sein Analogon in Chând. 6,5, wonach Manas, Prâṇa und Rede von Nahrung, Wasser und Glut abhängig sind. — Aber ganz unverständlich ist das nun folgende Zurückspringen zum Psychischen, um durch Gedächtnis und Hoffnung zum Prâṇa zu gelangen.

13. Gröfser noch als der Äther ist das Gedächtnis (die Erinnerung, *smara*), weil ohne dasselbe das nach 12. vom Äther abhängige menschliche Treiben nicht möglich wäre.

14. Gröfser als das Gedächtnis ist die Hoffnung *(âçâ)*, weil sie das Gedächtnis entflammt (der Wille den Intellekt anspornt).

15. Gröfser als die Hoffnung ist der Prâṇa (der Odem, das Leben); ein Grund dafür wird nicht angegeben; wohl aber folgt eine schöne Schilderung des Prâṇa, welcher, wie die Nabe alle Speichen, so alles (zunächst alle Bestandteile des Leibes) zusammenhält, und nach dessen Auszug aus dem Leibe nur noch die wertlose Hülle übrig bleibt. — Diese Auffassung des Prâṇa als Brahman wird nicht mehr wie die frühern überboten, wer sie besitzt, ist ein Niedersprecher *(ativâdin)*, d. h. er besiegt im Redekampfe alle andern. Und doch ist sie noch nicht das Höchsterreichbare; denn sie ist nur dessen empirische Erscheinungsform als individuelle Seele, welche als Subjekt sich noch die Objekte gegenüberstehen hat und daher beschränkt und klein ist. Sie wird zur höchsten, alles befassenden Seele, wenn man diese empirische Erscheinungsform ihr abstreift, — wenn man, die Unterschiede von Subjekt und Objekt aufhebend, sich zur vollen Unbeschränktheit *(bhûman)* erhebt. Dies geschieht auf folgendem Wege.

Nur der ist wirklich ein Niedersprecher, welcher durch die Wahrheit niederspricht; diese beruht auf der Erkenntnis, diese auf dem Denken, dieses auf dem Glauben, dieser auf dem Daringewurzeltsein, dieses auf dem Schaffen, dieses auf der Lust, diese auf der Unbeschränktheit. Unter der Lust, die aus der Unbeschränktheit ab-

fliefst, ja mit ihr identisch ist *(yo vai bhûmâ, tat sukham)*, darf hier nicht die individuelle Lust, sondern die Wonne (meist *ânanda* genannt) als Attribut der Gottheit verstanden werden; dem entsprechend ist das Schaffen *(kṛiti)* nicht das individuelle, sondern die aus der Fülle der Werdelust abfliefsende göttliche Schöpfertätigkeit; mit ihr wird eins, wer sich auf dem Wege der Erkenntnis, des Denkens und des Glaubens *(çraddhâ*, wörtlich: das „Knüpfen einer Verbindung" mit dem Göttlichen) zur *niḥshṭhâ* „dem Hervorwachsen aus (besser vielleicht *nishṭhâ* dem Wurzeln in) dem Göttlichen" erhebt. Sonach scheint die Stelle das stufenweise Erheben schildern zu sollen von dem zwar das Göttliche enthaltenden, aber noch dem Reiche der Vielheit angehörigen Prâṇa bis zu dem *Bhûman*, der Unbeschränktheit, in welcher alle Unterschiede verschwinden, mithin auch der Erkennende selbst mit seinem Gegenstande eins wird und in ihm aufgeht.

Herrlich ist die dann folgende Schilderung des *Bhûman*, der Unbeschränktheit, welche nichts aufser sich sieht, hört, erkennt, welche unsterblich allein in ihrer eignen überirdischen Majestät beruht, und, so wie das mit ihr identische Ich, die Seele, an allen Orten gleich sehr gegenwärtig ist. Wer, in dieser Anschauung lebend, nur an dem Âtman seine Freude hat und alles in seiner Bedingtheit durch den Âtman erkennt, der ist frei, ist über Tod, Schmerz und Kummer erhaben und findet sein Ich in all den tausend Erscheinungen der Schöpfung wieder.[1] —

Wie konnte ein Denker, der über so erhabene Anschauungen gebot, Wohlgefallen finden an jenen vorhergehenden, den Leser ermüdenden und so das Interesse für die Hauptsache nur abschwächenden Definitionen? Als gegnerische, zu widerlegende Meinungen wären sie noch eher zu ertragen; aber sie treten auf als eine Reihe von Versuchen, in der Definition des Brahman sich selbst durch Gröfseres und immer Gröfseres *(bhûyaḥ)* zu überbieten *(ativâda)*, und unter diesen Umständen wird jeder an der Willkür der Auswahl und noch mehr an der Willkür der Aufeinanderfolge Anstofs nehmen müssen. Es ist damit ganz ähnlich wie bei Platon im Sophista, wo den tiefsinnigen Untersuchungen über das ὄν und μὴ ὄν die puerilen und nachlässigen Definitionen des Sophisten vorausgeschickt werden, und wir werden uns wohl damit bescheiden müssen, dafs beide Denker, wenn sie ihren mitzuteilenden Gedanken eine scheinbar so unangemessene Einleitung vorausschicken, wohl dazu ihre besondern, uns aber nicht mehr erkennbaren Gründe gehabt haben mögen, — wie ich denn für die Diaeresen des Platonischen Sophista ehedem eine Hypothese aufgestellt habe, welche mir auch heute noch, nach fünfundzwanzig Jahren, durchaus einleuchtend erscheint (vgl. meine *Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina*, Bonnae 1869, p. 69 fg.).

---

[1] Weniger hoch steht der (wohl von andrer Hand zugefügte) Nachtrag, 26,2, welcher die Alldurchdringung materiell im Sinne einer yoginartigen Vervielfältigung versteht und die Reinheit der Seele von der Reinheit der leiblichen Ernährung abhängig macht. Auch das Wortspiel mit *Skanda* ist nicht viel wert.

Erster Khaṇḍa.

1. „Belehre mich, Ehrwürdiger!“ — Mit diesen Worten nahte sich *Nârada* dem *Sanatkumâra.* Der sprach zu ihm: „Bringe mir vor, was du schon weiſst, so werde ich dir das darüber Hinausliegende kundmachen.“ —

2. Und jener sprach: „Ich habe, o Ehrwürdiger, gelernt den Ṛigveda, Yajurveda, Sâmaveda, den Atharvaveda als vierten, die epischen und mythologischen Gedichte als fünften Veda, Grammatik, Manenritual, Arithmetik, Mantik, Zeitrechnung, Dialektik, Politik, Götterlehre, Gebetlehre, Gespensterlehre, Kriegswissenschaft, Astronomie, Schlangenzauber und die Künste der Musen [wörtlich: der Halbgötter]; — das ist es, o Ehrwürdiger, was ich gelernt habe;

3. und so bin ich, o Ehrwürdiger, zwar schriftkundig aber nicht âtmankundig; denn ich habe gehört von solchen, die dir gleichen, daſs den Kummer überwindet, wer den Âtman kennt; ich aber, o Ehrwürdiger, bin bekümmert; darum wollest du mich, o Herr, zu dem jenseitigen Ufer des Kummers hinüberführen!“ —

Und er sprach zu ihm: „Alles, was du da studiert hast, ist nur Name *(nâman).*

4. Name ist der Ṛigveda, Yajurveda, Sâmaveda, der Atharvaveda als vierter, die epischen und mythologischen Gedichte als fünfter Veda, Grammatik, Manenritual, Arithmetik, Mantik, Zeitrechnung, Dialektik, Politik, Götterlehre, Gebetlehre, Gespensterlehre, Kriegswissenschaft, Astronomie, Schlangenzauber und die Künste der Musen, — das alles ist Name. Den Namen mögest du verehren!

5. Wer den Namen als das Brahman verehrt, — soweit sich der Name erstreckt, so weit wird dem ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum daſs er den Namen als das Brahman verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröſseres als den Namen?“

„Wohl gibt es ein Gröſseres als den Namen.“

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Zweiter Khaṇḍa.

1. „Die Rede *(vâc)*, fürwahr, ist gröfser als der Name. Denn die Rede ist es, welche den Ṛigveda kundmacht, den Yajurveda, den Sâmaveda, den Atharvaveda als vierten, die epischen und mythologischen Gedichte als fünften Veda, Grammatik, Manenritual, Arithmetik, Mantik, Zeitrechnung, Dialektik, Politik, Götterlehre, Gebetlehre, Gespensterlehre, Kriegswissenschaft, Astronomie, Schlangenzauber und die Künste der Musen, dazu den Himmel und die Erde, Wind, Äther, Wasser und Feuer, die Götter und Menschen, die Haustiere und Vögel, die Kräuter und Bäume, die wilden Tiere bis herab zu den Würmern, Fliegen und Ameisen, Recht und Unrecht, Wahrheit und Unwahrheit, Gutes und Böses, Erfreuliches und Unerfreuliches; wäre die Rede nicht, so könnte nicht Recht noch Unrecht sich kundmachen, nicht Wahrheit noch Unwahrheit, nicht Gutes noch Böses, nicht Erfreuliches noch Unerfreuliches; denn nur die Rede macht alles dieses kund, die Rede mögest du verehren!

2. Wer die Rede als das Brahman verehrt, soweit sich die Rede erstreckt, so weit wird dem ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum dafs er die Rede als das Brahman verehrt."

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröfseres als die Rede?"
„Wohl gibt es ein Gröfseres als die Rede."
— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!"

Dritter Khaṇḍa.

1. „Das Manas *(manas)* fürwahr ist gröfser als die Rede. Denn gleichwie eine Faust zwei Eicheln oder zwei Beeren oder zwei Nüsse umfafst, also umfafst das Manas die Rede und den Namen. Und wenn einer sein Manas darauf richtet, die heiligen Lieder und Sprüche zu studieren, so studiert er sie; oder die Werke zu vollbringen, so vollbringt er sie, oder sich Söhne und Vieh zu wünschen, so wünscht er sie sich, oder sich diese Welt und jene Welt zu wünschen, so wünscht er sie sich. Denn das Manas ist der Âtman, das

Manas ist die Welt, das Manas ist das Brahman, das Manas mögest du verehren!

2. Wer das Manas als das Brahman verehrt, soweit sich das Manas erstreckt, so weit wird dem ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum dafs er das Manas als das Brahman verehrt."

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröfseres als das Manas?"

„Wohl gibt es ein Gröfseres als das Manas."

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!"

Vierter Khaṇḍa.

1. „Der Entschlufs *(saṃkalpa)*, fürwahr, ist gröfser als das Manas; denn wenn einer sich zu etwas entschliefst, dann richtet er sein Manas darauf, dann lässet er die Rede ertönen, diese wiederum lässet er ertönen im Namen, in dem Namen einbegriffen sind die Lieder und Sprüche, in den Liedern und Sprüchen die Werke;

2. alle diese haben ihren Einheitspunkt in dem Entschlusse, ihr Selbst in dem Entschlusse, sind in dem Entschlusse gegründet. Durch den Entschlufs sind zustande gekommen Himmel und Erde[1], durch den Entschlufs kamen zustande der Wind und der Äther, kamen zustande das Wasser und das Feuer; auf deren Entschlufs hin kommt der Regen zustande, auf des Regens Entschlufs hin kommt die Nahrung zustande, auf der Nahrung Entschlufs hin kommen die Lebenshauche zustande, auf der Lebenshauche Entschlufs hin kommen die Lieder und Sprüche zustande, auf der Lieder und Sprüche Entschlufs hin kommen die Werke zustande, auf der Werke Entschlufs hin kommt die Welt zustande, auf der Welt Entschlufs hin kommt alles zustande; das ist der Entschlufs; den Entschlufs mögest du verehren!

---

[1] Vgl. das Übliche: „Jene Gottheit beabsichtigte *(aikshata)*, da schuf sie" usw. Im folgenden liefs sich das Wortspiel zwischen *saṃkalpayati* „in die rechte Ordnung bringen" (sich entschliefsen) und *saṃkalpate* „in der rechten Ordnung sein" (durch Entschlufs zustande kommen) nur unvollkommen wiedergeben.

3. Wer den Entschlufs als das Brahman verehrt, der erlangt die durch Entschlufs zustande gebrachten Welten, als ein Feststehender die feststehenden, als ein Wohlgegründeter die wohlgegründeten, als ein Unwankender die unwankenden, und soweit sich der Entschlufs erstreckt, so weit wird ihm ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum dafs er den Entschlufs als das Brahman verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröfseres als den Entschlufs?“

„Wohl gibt es ein Gröfseres als den Entschlufs.“

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Fünfter Khaṇḍa.

1. „Der Gedanke *(cittam)*, fürwahr, ist gröfser als der Entschlufs; denn wenn einer Gedanken fafst, dann fafst er Entschlüsse, dann richtet er sein Manas darauf, dann lässet er die Rede ertönen, diese wiederum lässet er ertönen im Namen, in dem Namen einbegriffen sind die Lieder und Sprüche, in den Liedern und Sprüchen die Werke;

2. alle diese haben ihren Einheitspunkt in dem Gedanken, ihr Selbst in dem Gedanken, sind in dem Gedanken gegründet. Darum, wenn einer auch vieles weifs und hat keine Gedanken, so sagt man von ihm: «er ist nicht [von Bedeutung], was er auch weifs; denn wäre er wirklich weise, so würde er nicht so gedankenlos sein»; wenn aber einer nur weniges weifs und hat dabei Gedanken, so hören die Leute darum doch auf ihn. Denn der Gedanke ist von allem jenem der Einheitspunkt, der Gedanke das Selbst, der Gedanke die Grundlage; den Gedanken mögest du verehren!

3. Wer den Gedanken als das Brahman verehrt, der erlangt die von ihm gedachten Welten, als ein Feststehender die feststehenden, als ein Wohlgegründeter die wohlgegründeten, als ein Unwankender die unwankenden; und soweit sich der Gedanke erstreckt, so weit wird ihm ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum dafs er den Gedanken als das Brahman verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröfseres als den Gedanken?“

„Wohl gibt es ein Gröſseres als den Gedanken.“

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Sechster Khaṇḍa.

1. „Das Sinnen *(dhyânam)*, fürwahr, ist gröſser als der Gedanke; es sinnt gleichsam die Erde, es sinnt gleichsam der Luftraum, es sinnt gleichsam der Himmel, es sinnen gleichsam die Wasser, es sinnen gleichsam die Berge, es sinnen gleichsam die Götter und Menschen. Darum die, so unter den Menschen Groſsheit erlangen, die haben die Gabe *(âpâda)* des Sinnens gleichsam als ihren Anteil erhalten. Die aber klein sind, die sind streitsüchtig, hinterbringend, üble Nachrede führend, während die Überlegenen die Gabe des Sinnens gleichsam als ihren Anteil erhalten haben; das Sinnen mögest du verehren!

2. Wer das Sinnen als Brahman verehrt, soweit sich das Sinnen erstreckt, so weit wird dem ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum daſs er das Sinnen als das Brahman verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröſseres als das Sinnen?“

„Wohl gibt es ein Gröſseres als das Sinnen.“

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Siebenter Khaṇḍa.

1. „Die Erkenntnis *(vijñânam)*, fürwahr, ist gröſser als das Sinnen; denn durch die Erkenntnis ist es, daſs man den Ṛigveda erkennt, den Yajurveda, den Sâmaveda, den Atharvaveda als vierten, die epischen und mythologischen Gedichte als fünften Veda, Grammatik, Manenritual, Arithmetik, Mantik, Zeitrechnung, Dialektik, Politik, Götterlehre, Gebetlehre, Gespensterlehre, Kriegswissenschaft, Astronomie, Schlangenzauber und die Künste der Musen, dazu den Himmel und die Erde, Wind, Äther, Wasser und Feuer, die Götter und Menschen, die Haustiere und Vögel, die Kräuter und Bäume, die wilden Tiere bis herab zu den Würmern, Fliegen und Ameisen, Recht und Unrecht, Wahrheit und Unwahrheit, Gutes und Böses, Erfreuliches und Unerfreuliches, Speise und

Trank, diese Welt und jene Welt, — das alles erkennt man durch die Erkenntnis; die Erkenntnis mögest du verehren!

2. Wer die Erkenntnis als das Brahman verehrt, der erlangt erkenntnisreiche, kenntnisreiche Welten, und soweit sich die Erkenntnis erstreckt, so weit wird ihm ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum dafs er die Erkenntnis als das Brahman verehrt."

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröfseres als die Erkenntnis?"

„Wohl gibt es ein Gröfseres als die Erkenntnis."

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!"

Achter Khaṇḍa.

1. „Die Kraft *(balam)*, fürwahr, ist gröfser als die Erkenntnis; denn auch hundert Erkenntnisreiche macht ein Kraftreicher zittern. Ist aber einer kräftig, so ist er ein Rüstiger, ist er rüstig, so kommt er herum, kommt er herum, so kommt er zu Leuten, kommt er zu Leuten, so bekommt er etwas zu sehen, zu hören, zu denken, zu lernen, zu schaffen, zu erkennen. Durch Kraft hat die Erde Bestand, durch Kraft der Luftraum, durch Kraft der Himmel, durch Kraft die Berge, durch Kraft Götter und Menschen, durch Kraft die Haustiere und Vögel, die Kräuter und Bäume, die wilden Tiere bis herab zu den Würmern, Fliegen und Ameisen, durch Kraft hat die Welt Bestand; die Kraft mögest du verehren!

2. Wer die Kraft als das Brahman verehrt, soweit sich die Kraft erstreckt, so weit wird dem ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum dafs er die Kraft als das Brahman verehrt."

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröfseres als die Kraft?"

„Wohl gibt es ein Gröfseres als die Kraft."

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!"

Neunter Khaṇḍa.

1. „Die Nahrung *(annam)*, fürwahr, ist gröfser als die Kraft. Darum wenn einer selbst zehn [Tage und] Nächte nicht ifst, so bleibt er wohl zwar am Leben, aber er wird

zu einem nicht sehenden, nicht hörenden, nicht denkenden, nicht lernenden, nicht schaffenden, nicht erkennenden; aber nach Einflöſsung von Nahrung wird er wiederum zu einem sehenden, hörenden, denkenden, lernenden, schaffenden, erkennenden; die Nahrung mögest du verehren!

2. Wer die Nahrung als das Brahman verehrt, der erlangt nahrungsreiche, trankreiche Welten, und soweit sich die Nahrung erstreckt, so weit wird ihm ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum daſs er die Nahrung als das Brahman verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröſseres als die Nahrung?“

„Wohl gibt es ein Gröſseres als die Nahrung.“

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Zehnter Khaṇḍa.

1. „Das Wasser *(âpas)*, fürwahr, ist gröſser als die Nahrung. Darum, wenn es nicht reichlich regnet, so werden die Lebensgeister verstört, denn man denkt, daſs die Nahrung zu knapp werden wird; regnet es aber reichlich, so werden die Lebensgeister freudig, denn man denkt, daſs es viele Nahrung geben wird. Und nur dieses Wasser, in festgewordenem Zustande, sind diese Erde, der Luftraum, der Himmel, die Berge, die Götter und Menschen, die Haustiere und Vögel, die Kräuter und Bäume, die wilden Tiere bis herab zu den Würmern, Fliegen und Ameisen, sie alle sind nur dieses Wasser in festgewordenem Zustande; das Wasser mögest du verehren!

2. Wer das Wasser als das Brahman verehrt, der erlangt alle Wünsche, der wird der Sättigung teilhaft, und soweit sich das Wasser erstreckt, so weit wird ihm ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum daſs er das Wasser als das Brahman verehrt.“

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröſseres als das Wasser?“

„Wohl gibt es ein Gröſseres als das Wasser.“

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!“

Elfter Khaṇḍa.

1. „Die Glut *(tejas)*, fürwahr, ist gröfser als das Wasser. Denn diese ist es, welche, indem sie den Wind zurückhält, den Weltraum erhitzt; dann sagen sie: es ist drückend heifs, glühend heifs, gewifs wird es Regen geben. Die Glut ist es, welche dies zuerst ankündigt und sodann das Wasser strömen läfst. Dann geschieht es, dafs, unter aufwärts und seitwärts zuckenden Blitzen, die Donner rollen; darum sagen sie: «es blitzt, es donnert, gewifs wird es Regen geben». Die Glut also ist es, welche dies zuerst ankündigt und sodann das Wasser strömen läfst; die Glut mögest du verehren!

2. Wer die Glut als das Brahman verehrt, der wird glutvoll, der erlangt glutreiche, glanzreiche, dunkel-überwältigende Welten, und soweit sich die Glut erstreckt, so weit wird ihm ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum dafs er die Glut als das Brahman verehrt."

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröfseres als die Glut?"

„Wohl gibt es ein Gröfseres als die Glut."

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!"

Zwölfter Khaṇḍa.

1. „Der Weltraum (Äther, *âkâça*), fürwahr, ist gröfser als die Glut; denn im Weltraume sind beide, die Sonne und der Mond, sind Blitz, Gestirne und Feuer; vermöge des Weltraums ruft man, hört man, antwortet man; im Weltraume freut man sich, und freut man sich nicht; man wird geboren im Weltraume, man wird geboren für den Weltraum: den Weltraum mögest du verehren!

2. Wer den Weltraum als das Brahman verehrt, der erlangt weltraumreiche, lichtraumreiche Welten, unbeengte, zum weiten Ausschreiten, und soweit sich der Weltraum erstreckt, so weit wird ihm ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum dafs er den Weltraum als das Brahman verehrt."

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröfseres als den Weltraum?"

„Wohl gibt es ein Gröfseres als den Weltraum."

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!"

Dreizehnter Khaṇḍa.

1. „Das Gedächtnis *(smara)*, fürwahr, ist gröſser als der Weltraum; darum wenn selbst viele zusammensäſsen, und sie wären ohne Gedächtnis, so könnten sie niemanden hören, noch denken, noch erkennen; haben sie aber Gedächtnis, so werden sie auch hören, werden denken, werden erkennen; denn [nur] durch das Gedächtnis erkennt man sogar seine eignen Kinder, durch das Gedächtnis sein Vieh, das Gedächtnis mögest du verehren!

2. Wer das Gedächtnis als das Brahman verehrt, soweit sich das Gedächtnis erstreckt, so weit wird dem ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum daſs er das Gedächtnis als das Brahman verehrt."

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröſseres als das Gedächtnis?"

„Wohl gibt es ein Gröſseres als das Gedächtnis."

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!"

Vierzehnter Khaṇḍa.

1. „Die Hoffnung *(âçâ)*, fürwahr, ist gröſser als das Gedächtnis; denn, durch die Hoffnung entflammt, lernt das Gedächtnis die heiligen Lieder und Sprüche, vollbringt man die heiligen Werke, wünscht man sich Söhne und Vieh, wünscht man sich diese Welt und jene Welt; die Hoffnung mögest du verehren!

2. Wer die Hoffnung als das Brahman verehrt, dem gehen durch die Hoffnung alle seine Wünsche in Erfüllung, dessen Gebetwünsche werden nicht vergeblich sein, und soweit sich die Hoffnung erstreckt, so weit wird ihm ein Umherschweifen nach Belieben zuteil, darum daſs er die Hoffnung als das Brahman verehrt."

— „Gibt es, o Ehrwürdiger, ein Gröſseres als die Hoffnung?"

„Wohl gibt es ein Gröſseres als die Hoffnung."

— „Das wollest du, o Herr, mir sagen!"

Fünfzehnter Khaṇḍa.

1. „Das Leben (der Odem, *prâṇa*), fürwahr, ist gröſser als die Hoffnung; denn wie die Speichen eingefügt sind in die Nabe, so ist in dieses Leben alles eingefügt. Das Leben geht vonstatten durch das Leben (den Odem), das Leben (der Odem) gibt das Leben, gibt es zum Leben. Das Leben ist Vater und ist Mutter, das Leben ist Bruder und Schwester, das Leben Lehrer und Brahmane.

2. Darum, wenn einer Vater oder Mutter oder Bruder oder Schwester oder Lehrer oder Brahmanen hart anfährt, so sagt man: Pfui, über dir; du bist ein Vatermörder, Muttermörder, Brudermörder, Schwestermörder, Lehrermörder, Brahmanenmörder[1];

3. wenn er aber eben dieselben, nachdem das Leben entflohen ist, mit dem Spieſse zusammenstöſst [auf dem Scheiterhaufen] und sie verbrennt mit Haut und Haar, so sagt man nicht: du bist ein Vatermörder, Muttermörder, Brudermörder, Schwestermörder, Lehrermörder, Brahmanenmörder;

4. denn das Leben nur ist alles dieses. — Fürwahr, wer also sieht und denkt und erkennt, der ist ein Niedersprecher *(ativâdin)*; und wenn man zu ihm sagt: du bist ein Niedersprecher, so soll er es zugeben und nicht leugnen."

Sechzehnter Khaṇḍa.

1. „Der aber ist der rechte Niedersprecher, der durch die Wahrheit niederspricht!"

— „Ich möchte, o Erhabener, durch die Wahrheit niedersprechen!"

„Die Wahrheit *(satyam)* also muſs man suchen zu erkennen."

— „Die Wahrheit, o Herr, möchte ich erkennen!"

Siebzehnter Khaṇḍa.

1. „Wenn man etwas erkennt, so spricht man die Wahrheit; nicht spricht die Wahrheit, wer nicht erkennt; nur wer

[1] Vgl. 1. Joh. 3,15: πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν.

erkennt, spricht die Wahrheit. Die Erkenntnis *(vijñânam)* also mufs man suchen zu erkennen."

— „Die Erkenntnis, o Herr, möchte ich erkennen!"

Achtzehnter Khaṇḍa.

1. „Man erkennt, wenn man denkt; ohne Denken ist keine Erkenntnis; nur durch Denken kommt Erkenntnis. Das Denken *(mati)* also mufs man suchen zu erkennen."

— „Das Denken, o Herr, möchte ich erkennen!"

Neunzehnter Khaṇḍa.

1. „Man denkt, wenn man glaubt. Ohne Glauben ist kein Denken [*credo, ut intelligam*]; nur wer Glauben hat, hat Denken. Den Glauben *(çraddhâ)* also mufs man suchen zu erkennen."

— „Den Glauben, o Herr, möchte ich erkennen!"

Zwanzigster Khaṇḍa.

1. „Man glaubt, wenn man aus etwas hervorwächst [oder *nitishṭhati*, in etwas gewurzelt ist]; ohne Hervorwachsen daraus [Gewurzeltsein darin] ist kein Glaube; wer aus etwas hervorwächst [in etwas gewurzelt ist], der glaubt daran. Das Hervorwachsen [*niḥshṭhâ*, oder *nishṭhâ* die Wurzelung] also mufs man suchen zu erkennen."

— „Das Hervorwachsen [die Wurzelung], o Herr, möchte ich erkennen!"

Einundzwanzigster Khaṇḍa.

1. „Man wächst hervor aus etwas [ist darin gewurzelt], wenn man schafft; ohne Schaffen ist kein Hervorwachsen [Gewurzeltsein]; nur wer etwas schafft, wächst daraus hervor [ist darin gewurzelt]. Das Schaffen *(kṛiti)* also mufs man suchen zu erkennen."

— „Das Schaffen, o Herr, möchte ich erkennen!"

Zweiundzwanzigster Khaṇḍa.

1. „Man schafft, wenn man Lust empfindet; ohne Empfinden von Lust ist kein Schaffen; nur wer Lust empfunden

hat, schafft. Die Lust *(sukham)* also mufs man suchen zu erkennen.“

— „Die Lust, o Herr, möchte ich erkennen!“

Dreiundzwanzigster Khaṇḍa.

1. „Die Lust besteht in der Unbeschränktheit (Gröfse, *bhûman*); in dem Beschränkten (Kleinen) ist keine Lust; nur die Unbeschränktheit ist Lust. Die Unbeschränktheit *(bhûman)* also mufs man suchen zu erkennen.“

— „Die Unbeschränktheit, o Herr, möchte ich erkennen!“

Vierundzwanzigster Khaṇḍa.

1. „Wenn einer [aufser sich] kein andres sieht, kein andres hört, kein andres erkennt, das ist die Unbeschränktheit; wenn er ein andres sieht, hört, erkennt, das ist das Beschränkte. Die Unbeschränktheit ist das Unsterbliche, das Beschränkte ist sterblich.[1]

— „Aber worauf gründet denn sie sich, o Herr?“

„Sie gründet sich auf ihre eigne Gröfse, oder, wenn man will, nicht auf die Gröfse.

2. Denn unter Gröfse verstehet man in dieser Welt viel Kühe und Rosse, Elefanten und Gold, Sklaven und Weiber, Feld und Land. Aber das meine ich nicht, meine ich nicht,“ so sprach er, „denn da gründet sich eines immer auf das andre.

Fünfundzwanzigster Khaṇḍa.

1. Sie aber [die Unbeschränktheit] ist unten und ist oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; sie ist die ganze Welt.

Daraus folgt für das Ich-Bewufstsein *(ahaṃkâra)*: Ich *(aham)* bin unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; ich bin diese ganze Welt.

[1] οὐ γὰρ αἰεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅ,τι μὴ πᾶν ἐστι (Melissus ap. Simplic. in Aristot. phys. f. 23b).

2. Daraus folgt für die Seele *(âtman)*: die Seele ist unten und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; die Seele ist diese ganze Welt.

Wer also sieht und denkt und erkennt, an der Seele sich freuend, mit ihr spielend, mit ihr sich paarend und ergötzend, derselbige ist autonom *(svarâj)*, und ihm ist in allen Welten Freiheit *(kâmacâra)*; die es aber anders als so ansehen, die sind heteronom *(anyarâjan)*, vergänglicher Seligkeit, und ihnen ist in allen Welten Unfreiheit *(akâmacâra)*.

Sechsundzwanzigster Khaṇḍa.

1. Für den, fürwahr, welcher also sieht und denkt und erkennt, stammt aus seiner Seele das Leben, aus seiner Seele die Hoffnung, aus seiner Seele das Gedächtnis, aus seiner Seele der Weltraum, aus seiner Seele die Glut, aus seiner Seele das Wasser, aus seiner Seele Schöpfung und Vergang, aus seiner Seele die Nahrung, aus seiner Seele die Kraft, aus seiner Seele die Erkenntnis, aus seiner Seele das Sinnen, aus seiner Seele der Gedanke, aus seiner Seele der Entschlufs, aus seiner Seele das Manas, aus seiner Seele die Rede, aus seiner Seele der Name, aus seiner Seele die heiligen Lieder und Sprüche, aus seiner Seele die heiligen Werke, aus seiner Seele diese ganze Welt.“ —

---

2. Darüber ist dieser Vers:

Der Schauende schaut nicht den Tod,
Nicht Krankheit und nicht Ungemach;
Das All nur schaut der Schauende,
Das All durchdringt er allerwärts.
Er ist einfach (◡), ist dreifach,
Er ist fünffach, ist siebenfach;
Und eben er ist auch neunfach,
Ist, wie sie lehren, elffach auch,
Ist auch einhundertundelffach,
Ja, er ist zwanzigtausendfach.

Rein ernährt er sich, und rein ist er; bewahrt, weil rein, die Lehre treu; weil er sie treu in der Erinnerung bewahrt, wird

ihm zuteil die Lösung aller Knoten. Nachdem [durch die erwähnte Reinheit der Nahrung] die Unreinheit von ihm gewichen ist, zeigt ihm [wie einst dem *Nârada*] der heilige *Sanatkumâra* [durch den gegenwärtigen Upanishad-Abschnitt] das Ufer jenseits der Finsternis. [Darum] nennen sie ihn *Skanda* (den Übersteiger), — nennen sie ihn *Skanda*.

Achter Prapâṭhaka.

Dieser letzte Abschnitt der Upanishad besteht, abgesehen von zwei kurzen Schlufsgebeten des ausscheidenden Schülers (13. 14) und einer Schlufsermahnung an denselben (15), aus zwei nahe verwandten Abschnitten, deren erster (1—6), in Form einer Unterweisung des künftigen Lehrers, über den Weg zum Âtman handelt, während der zweite (7—12), in Form einer Belehrung des Gottes Indra durch Prajâpati, den Unterschied zwischen dem wahren und dem falschen Âtman erläutert.

A. Der Weg zum Âtman, Khaṇḍa 1—6.

1. In der Brahmanstadt des Leibes, und zwar in der Lotosblüte des Herzens, befindet sich ein kleiner Raum *(dahara' âkâçaḥ)*, welcher in Wahrheit so grofs ist wie der unendliche Weltraum und, wie dieser, alle Welten und alle Götter, alles was einer besitzt und nicht besitzt, in sich beschliefst. Der in ihm wohnende Âtman wird nicht von Tod, Verfall und Übel aller Art betroffen; und während alle, die nach diesseitigem oder jenseitigem Lohne trachten, Vergänglichem nachjagen und in allen Welten unfrei bleiben, so ist, wer den Âtman gefunden hat, frei (nicht mehr ein Knecht unverwirklichter Wünsche) und im Vollbesitze aller wahren (nicht auf die Illusion des Weltlebens gerichteten) Wünsche.

2. In grobmaterieller Weise werden diese „wahren Wünsche" hier ausgemalt. Wer sie besitzt, kann durch die blofse Vorstellung *(saṅkalpa)* alles mögliche hervorzaubern und geniefsen, die Welten der Väter, Mütter, Brüder, Schwestern, Freunde, die Welten der Wohlgerüche und Kränze, der Speise und des Trankes, des Singens, Musizierens und der Weiber. — Dieser Abschnitt fällt nach Geist und Ton so sehr aus dem Ganzen heraus, unterbricht auch den, mit 3,1 unmittelbar an den Schlufs von 1. anknüpfenden Zusammenhang so störend, dafs wir in ihm eine sinnliche Ausmalung des Gedankens 3,2 *(atha ye ca asya iha jîvâ, ye ca pretâ, yac ca anyad icchan na labhate, sarvam tad atra gatvâ vindate)* von späterer Hand vermuten, — vielleicht derselben Hand, welche am Schlusse des vorigen Prapâṭhaka die Allerfüllung im Sinne einer magischen Vervielfältigung der eignen Person ausdeutete (vgl. oben S. 173, Anm.).

3. Während bei dem gewöhnlichen Menschen diese wahren Wünsche „mit Unwahrheit verdeckt“ sind, während er die Brahmanwelt, obgleich er täglich im Tiefschlafe in sie eingeht, nicht findet und daher auch die Seinigen, wenn sie sterben, verloren zu haben glaubt, — so findet der Wissende die Brahmanwelt und in ihr alle wahren Wünsche, *atra gatvâ* „wenn er hierher (nämlich in sein Herz) geht“ (nicht „wenn er dorthin gegangen ist“, Böhtlingk); im Herzen ist der Âtman, wie aus der Etymologie von *hṛidayam* gezeigt wird, und im Tiefschlafe wird er, des Leibes ledig, mit dem höchsten Lichte vereint und dadurch seiner eignen wahren Wesenheit teilhaftig. Als das Brahman, als *Satyam* (Wahrheit) ist er (wie etymologisch spielend gezeigt wird) der Befasser *(yam)* des Unsterblichen *(sat)* und des Sterblichen (*ti;* nach Çañkara zu Bṛih. 5,5,1, wo ähnlich mit *satyam* gespielt wird, weil *ti*, *t* in den Worten *anṛitam*, Unwahrheit, und *mṛityu*, Tod, vorkommt).

4. Als solcher Befasser des Unsterblichen und Sterblichen ist der Âtman der scheidende Damm *(setur vidhṛitir)* zwischen den verschiedenen Welträumen (im Plural) und zugleich die (verbindende) Brücke (*setu* bedeutet beides) zwischen dem Diesseits und dem Jenseits (der Brahmanwelt). Kein Böses, kein Übel, keine Unvollkommenheit kann diese Brücke überschreiten. — Der Weg, um zu der Brahmanwelt zu gelangen, ist *brahmacaryam* (nicht „Brahmanenlehre“, Böhtlingk, sondern) das Leben als *brahmacârin*, Brahmanschüler, verbracht in Studium und Entsagung.

5. Dieses *Brahmacaryam* ist das Einzige, was not ist, denn es befaſst (wie durch eine Reihe halsbrechender Etymologien erwiesen wird) alle andern Forderungen der Religion in sich; es ist *yajña* (Opfer), *ishṭam* (Geopfertes), *sattrâyaṇam* (eine groſse Somafeier), *maunam* (Büſsertum), *anâçakâyanam* (Fasten) und *araṇyâyanam* (Einsiedlerleben im Walde); der wahre Wald *(araṇyam)* nämlich, in den man gehen soll, findet sich in der durch Brahmacaryam zu erlangenden Brahmanwelt, in welcher *ara-* und *-ṇya* (also *araṇya*) zwei Seen sind. — Hier hat eine spätere Hand noch andre in der Brahmanwelt zu findende Wunderdinge *(airaṃmadîyaṃ saras, açvatthaḥ somasavanaḥ, aparâjitâ pûr brahmaṇaḥ, prabhuvimitaṃ hiraṇmayam)* eingeschoben, welche zwar, ebenso wie die analoge Schilderung in Kaush. 1,3, der Phantasie der spätern Inder viel Nahrung gegeben haben, hier jedoch den Zusammenhang der Erörterung über *ara* und *-ṇya* in einer gewiſs nicht ursprünglichen Weise unterbrechen.

6. Die oben gelehrte Identität des Herzensraumes mit der Brahmanwelt wird, in Anpassung an die Fassungskraft der Menge, hier zu einer Verbindung beider mittels der braunen, weiſsen, blauen, gelben und roten Herzensadern und der gleichfarbigen, von der Sonne ausgehenden Strahlen. (Bṛih. 4,4,9 scheint diese Vorstellung als unerheblich behandelt zu werden.) Beim Tiefschlafe ist die Seele in jene Adern geschlüpft und mit der Glut eins geworden (anders vorher, Chând. 8,3,4), beim Tode steigt die Seele des Wissenden durch die Kopfader zur Sonne empor, während die Nichtwissenden durch die hundert übrigen Adern ausfahren. — Auch dieser

Abschnitt, wegen der mehr sinnlichen Anschauungsweise, und weil der Tiefschlaf anders als Chând. 8,3,4 aufgefafst wird, erweckt den Verdacht, ein späterer Zusatz zu sein.

Erster Khaṇḍa.

1. [Der Lehrer soll sprechen:] „Hier in dieser Brahmanstadt [dem Leibe] ist ein Haus, eine kleine Lotosblume [das Herz]; inwendig darinnen ist ein kleiner Raum; was in dem ist, das soll man erforschen, das wahrlich soll man suchen zu erkennen."

2. Dann werden sie [die Schüler] zu ihm sagen: „Hier in dieser Brahmanstadt ist ein Haus, eine kleine Lotosblume; inwendig darinnen ist ein kleiner Raum; was ist denn dort, was man erforschen soll, was man soll suchen zu erkennen?"

3. Dann soll er sagen: „Wahrlich, so grofs dieser Weltraum ist, so grofs ist dieser Raum inwendig im Herzen; in ihm sind beide, der Himmel und die Erde, beschlossen; beide, Feuer und Wind, beide, Sonne und Mond, der Blitz und die Sterne, und was einer hienieden besitzt und was er nicht besitzt, das alles ist darin beschlossen."

4. Dann werden sie zu ihm sagen: „Wenn alles dies in dieser Brahmanstadt beschlossen ist und alle Wesen und alle Wünsche, — wenn sie nun das Alter ereilt oder die Verwesung, was bleibt dann davon übrig?"

5. Dann soll er sagen: „Dieses am Menschen altert mit dem Alter nicht; nicht wird es durch seine Ermordung getötet; dieses [die Seele, und nicht der Leib, wie die empirische Erkenntnis annimmt] ist die wahre Brahmanstadt, darin sind beschlossen die Wünsche; das ist das Selbst (die Seele), das sündlose, frei vom Alter, frei vom Tod und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst; sein Wünschen ist wahrhaft, wahrhaft sein Ratschlufs.

Denn gleichwie hienieden die Menschen, als geschähe es auf Befehl, das Ziel verfolgen, danach ein jeder trachtet, sei es ein Königreich, sei es ein Ackergut, und nur dafür leben, — [so sind sie auch beim Trachten nach himmlischem Lohne die Sklaven ihrer Wünsche].

6. Und gleichwie hienieden die Stellung, die man durch die Arbeit erworben hat, dahinschwindet, so schwindet auch im Jenseits die durch die guten Werke erworbene Stätte dahin.

Darum, wer von hinnen scheidet, ohne dafs er die Seele erkannt hat und jene wahrhaften Wünsche, dem wird zuteil in allen Welten ein Leben in Unfreiheit; wer aber von hinnen scheidet, nachdem er die Seele erkannt hat und jene wahrhaften Wünsche, dem wird zuteil in allen Welten ein Leben in Freiheit.

Zweiter Khaṇḍa.

1. Wenn ein solcher Verlangen trägt nach der Welt der Väter, so erstehen ihm auf seinen Wunsch die Väter, und diese Welt der Väter wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

2. Und wenn er Verlangen trägt nach der Welt der Mütter, so erstehen ihm auf seinen Wunsch die Mütter, und diese Welt der Mütter wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

3. Und wenn er Verlangen trägt nach der Welt der Brüder, so erstehen ihm auf seinen Wunsch die Brüder, und diese Welt der Brüder wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

4. Und wenn er Verlangen trägt nach der Welt der Schwestern, so erstehen ihm auf seinen Wunsch die Schwestern, und diese Welt der Schwestern wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

5. Und wenn er Verlangen trägt nach der Welt der Freunde, so erstehen ihm auf seinen Wunsch die Freunde, und diese Welt der Freunde wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

6. Und wenn er Verlangen trägt nach der Welt der Wohlgerüche und Kränze, so erstehen ihm auf seinen Wunsch die Wohlgerüche und Kränze, und diese Welt der Wohlgerüche und Kränze wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

7. Und wenn er Verlangen trägt nach der Welt der Speise und des Trankes, so erstehen ihm auf seinen Wunsch Speise und Trank, und diese Welt der Speise und des Trankes wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

8. Und wenn er Verlangen trägt nach der Welt des Gesanges und Saitenspieles, so erstehen ihm auf seinen Wunsch

Gesang und Saitenspiel, und diese Welt des Gesanges und Saitenspieles wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

9. Und wenn er Verlangen trägt nach der Welt der Weiber, so entstehen ihm auf seinen Wunsch die Weiber, und diese Welt der Weiber wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

10. Welches Ziel er immer begehren, was er immer wünschen mag, das erstehet ihm auf seinen Wunsch und wird ihm zuteil, des ist er fröhlich.

Dritter Khaṇḍa.

1. Diese wahrhaften Wünsche sind [bei dem Nichtwissenden] mit Unwahrheit zugedeckt. Sie sind in Wahrheit da, aber die Unwahrheit ist über sie gedeckt; und wenn einer der Seinigen von hier abscheidet, so siehet ihn der Mensch nicht mehr.

2. Aber [in Wahrheit ist es so, dafs er] alle die Seinigen, welche hier leben, und diejenigen, welche dahingeschieden sind, und was er sonst ersehnt und nicht erlangt, — alles das findet er, wenn er hierher [ins eigne Herz] geht; denn hier sind diese seine wahren Wünsche, welche die Unwahrheit zudeckt. — Aber gleichwie einen verborgenen Goldschatz, wer die Stelle nicht weifs, nicht findet, ob er wohl immer wieder darüber hingehet, ebenso finden alle diese Kreaturen diese Brahmanwelt nicht, obwohl sie tagtäglich [im tiefen Schlafe] in sie eingehen; denn durch die Unwahrheit werden sie abgedrängt.

3. Wahrlich, dieser Âtman ist im Herzen! Und dieses ist seine Auslegung: *hṛidi ayam* (im Herzen ist er), darum heifst es *hṛidayam* (das Herz). — Wahrlich, wer solches weifs, der geht tagtäglich ein in die himmlische Welt.

4. Was nun diese Vollberuhigung [die Seele im Tiefschlafe] ist, so erhebt sie sich aus diesem Leibe, gehet ein in das höchste Licht und tritt dadurch hervor in eigner Gestalt, — das ist der Âtman“, so sprach der Meister, „das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman!“

Fürwahr, der Name dieses Brahman ist *satyam* (die Wahrheit). 5. Das sind [nach altvedischer Aussprache] drei Silben, nämlich *sat-ti-yam*. Davon ist *sat* (das Seiende) das Unsterbliche, *ti* [weil in *mṛitiu* „Tod“ enthalten] das Sterbliche, und mit *yam* umschliefst [der Âtman] beide; weil er mit ihm beide umschliefst *(yam, yacchati)*, darum heifst es *yam*. — Wahrlich, wer solches weifs, der geht tagtäglich ein in die himmlische Welt.

Vierter Khaṇḍa.

1. Der Âtman, der ist die Brücke (der Damm), welche diese Welten auseinanderhält, dafs sie nicht verfliefsen. Diese Brücke überschreiten nicht Tag und Nacht, nicht das Alter, nicht der Tod und nicht das Leiden, nicht gutes Werk noch böses Werk, alle Sünden kehren vor ihr um, denn sündlos ist diese Brahmanwelt. 2. Darum fürwahr, wer diese Brücke überschritten hat als ein Blinder, der wird sehend, als ein Verwundeter, der wird heil, als ein Kranker, der wird gesund. Darum fürwahr auch die Nacht, wenn sie über diese Brücke gehet, wandelt sich in Tag, denn einmal für immer licht ist diese Brahmanwelt.

3. Darum diejenigen, welche diese Brahmanwelt durch *Brahmacaryam* (Leben als Brahmanschüler in Studium und Entsagung) finden, solcher ist diese Brahmanwelt, und solchen wird zuteil in allen Welten ein Leben in Freiheit.

Fünfter Khaṇḍa.

1. Nämlich Brahmacaryam ist das, was man Opfer *(yajña)* nennt, denn durch Brahmacaryam findet man den [Lehrer], welcher wissend ist *(yo jñâtâ)*; — und Brahmacaryam ist das, was man Geopfertes *(ishṭam)* nennt, denn durch Brahmacaryam findet den Âtman, wer danach trachtet *(ishṭvâ)*; — 2. und Brahmacaryam ist das, was man *Sattrâyaṇam* (die grofse Somafeier) nennt, denn durch Brahmacaryam findet man für das wahre *(sat)* Selbst die Errettung *(trâṇam)*; — und Brahmacaryam ist das, was man *Maunam* (die schweigende Meditation des Asketen) nennt, denn durch Brahmacaryam findet man den Âtman und meditiert *(manute)* über ihn; — 3. und Brahmacaryam ist das,

was man *Anâçakâyanam* (die Fastenregel; könnte auch allenfalls heifsen „Eingang in das Nichtverderbende“) nennt, denn der Âtman, den man durch Brahmacaryam findet, der verdirbt nicht *(na naçyati)*; — und Brahmacaryam ist das, was man *Araṇyâyanam* (das Gehen in den Wald, *araṇyam*) nennt, denn *ara* und *ṇya* sind zwei Seen in der Brahmanwelt, im dritten Himmel von hier, — da wo auch das Gewässer *Airammadîyam* (etwa: „Labung und Begeisterung spendend“) und der Feigenbaum *Somasavana* (Soma triefend) und Brahmans Burg *Aparâjitâ* (die Unbezwingliche) und das goldne *Prabhuvimitam* (der Herrscherpalast) ist; — 4. darum diejenigen, welche diese beiden Seen in der Brahmanwelt, *ara* und *ṇya*, durch Brahmacaryam finden, solcher ist diese Brahmanwelt, und solchen wird zuteil in allen Welten ein Leben in Freiheit.

Sechster Khaṇḍa.

1. Nun was diese Adern des Herzens sind, die bestehen, sagt man, aus einer feinen Masse, rotbraun und weifs und dunkelblau und gelb und rot. Aber fürwahr, jene Sonne dort, die ist rotbraun, die ist weifs, die ist dunkelblau, die ist gelb, die ist rot. 2. Und gleichwie eine grofse Landstrafse sich weit erstreckt und beide Dörfer, dieses hier und jenes dort, verbindet, also auch verbinden jene Strahlen der Sonne beide Welten, diese hier und jene dort; von jener Sonne erstrecken sie sich und schlüpfen hinein in diese Adern, und von diesen Adern erstrecken sie sich und schlüpfen hinein in jene Sonne.

3. Wenn nun einer so eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe gekommen, dafs er kein Traumbild erkennt, dann ist er hineingeschlüpft in diese Adern; darum (*atas*, eingesetzt aus Çaṅk. ad Brahmasûtra, p. 792, 4.10) rühret ihn kein Übel an, denn mit der Glut [als nächstem Edukt der Gottheit, Chând. 6,2,3. 6,8,6] ist er dann eins geworden.

4. Ferner, wenn er so in eine Schwäche verfallen ist, und sie sitzen um ihn herum und sagen: „kennst du mich noch, kennst du mich noch?“ alsdann, solange er aus diesem Leibe noch nicht ausgezogen ist, so lange kennt er sie noch; 5. wenn er aber so aus diesem Leibe auszieht, dann fährt er eben auf

jenen Sonnenstrahlen empor; dann steigt er entweder [oder, als Nichtwissender, auch nicht] mit dem Gedanken an *Om* in die Höhe (lies: *sa' om' iti vâ ha ûrdhvam îyate*) und gelangt, rasch wie man den Geist darauf richtet, zur Sonne hin; diese, wahrlich, ist Pforte der [Himmels-]Welt für die Wissenden, für die Nichtwissenden Verschlossenheit.

6. Darüber ist dieser Vers:

Hundert und eine sind des Herzens Adern.
Von diesen leitet eine nach dem Haupte;
Auf ihr steigt auf, wer zur Unsterblichkeit geht.
Nach allen Seiten Ausgang sind die andern,
— Ausgang sind die andern.

B. Der falsche und der wahre Âtman, Khaṇḍa 7—12.

Dieser Abschnitt steht in nächster Beziehung zum vorhergehenden, wie schon die an 8,1,5 und 8,1,1 anknüpfenden Anfangsworte 8,7,1 (*ya' âtmâ apahatapâpmâ* usw.) und die wörtliche Wiederholung der Hauptstelle 8,3,4 in 8,12,3 (*evam eva esha samprasâdo* usw.) beweisen. Sein Zweck ist, die Ausführungen des vorigen Abschnittes zu ergänzen, indem er einerseits behufs der dort geforderten Erkenntnis des Âtman das wahre Selbst von dem falschen genauer unterscheiden lehrt (die drei ersten Antworten Prajâpati's), anderseits dem Einwande, dafs bei der Vereinigung mit Brahman im Tiefschlafe das Bewufstsein verloren gehe, zu begegnen sucht (die vierte Antwort des Prajâpati). — *Âtman*, das Selbst, ist (wie in meiner „Geschichte der Philosophie", I, S. 324 fg. ausgeführt) ein sehr vieldeutiger Begriff, sofern man namentlich das Selbst 1) *materialistisch* im Leibe, 2) *realistisch* in der individuellen Seele, 3) *idealistisch* in der allein realen höchsten Seele finden kann. Diese drei schrittweise sich vertiefenden Auffassungen erscheinen hier als drei Antworten, welche Prajâpati dem Indra auf die Frage: „was ist das Selbst?" erteilt. Durch diese Einkleidung wurde Çaṅkara verleitet, schon in der ersten Antwort die (individuelle) Seele zu verstehen, weil sonst Prajâpati „ein Betrüger sein würde". Aber Prajâpati ist hier der mythologische Vertreter der Natur, welche niemals lügt und doch dem tiefer und tiefer dringenden Denken auf die Frage, worin unser *Âtman*, unser eigentliches Wesen, zu suchen sei, tatsächlich die drei genannten Antworten erteilt.

1) Die erste Antwort auf die Frage: „was ist das Selbst?" — lautet: *ya' esho 'kshiṇi purusho dṛiçyate*, d. h. hier: „die Person, welche im Auge (des andern, wenn wir uns darin spiegeln) gesehen wird". Dafs diese Auffassung richtig ist, beweist das Folgende, in welchem das Spiegelbild im Spiegel und im Wasser für ganz das nämliche wie jenes Spiegel-

bild im Auge erklärt wird. Um so auffallender ist, dafs sonst unter dem „Purusha (Person, Geist) im Auge“ immer die (individuelle) Seele verstanden wird; so Bṛih. 2,3,5. 5,5,2. Chând. 1,7,5 und namentlich 4,15,1, wo genau mit denselben Worten dieser *purusho 'kshiṇi* für *âtmâ*, *amṛitam*, *abhayam*, *brahma* erklärt wird. Vielleicht enthält unsre Erzählung eine Polemik gegen alle diese Stellen; vielleicht beriefen sich gar die Materialisten auf jene Stelle Chând. 4,15,1 *(the devil can cite Scripture for his purpose)*, und unser Autor sucht sie in seiner Weise zu widerlegen. Jedenfalls kann kein Zweifel sein, dafs hier das Spiegelbild im Auge, im Spiegel, im Wasser, als Abbild des materiellen Leibes verstanden werden mufs.

2) Ebenso gewifs ist, dafs dasjenige, was Prajâpati in der zweiten Antwort für *âtmâ*, *amṛitam*, *abhayam*, *brahma* erklärt, nämlich: *ya' esha svapne mahîyamânaç carati*, — die individuelle Seele ist, wie sie zwar, von der Leiblichkeit und ihren Gebrechen befreit, „im Traume fröhlich umherschweift“, aber doch immer noch als Subjekt die Welt der Objekte als ein Anderes, Fremdes, zu Fürchtendes sich gegenüber hat. Sehr schön wird dies durch den Traumstand illustriert, als den einzigen Zustand, in welchem wir die von der Leiblichkeit, nicht aber von der Individualität entbundene Seele empirisch beobachten können.

3) Im Gegensatze zu ihm ist der Tiefschlaf, auf welchen die dritte Antwort Prajâpati's hinweist, der einzige, empirisch bekannte, Zustand, in welchem die Aufhebung der Unterschiede von Subjekt und Objekt und somit die völlige Einswerdung der individuellen mit der höchsten Seele eintritt. — Hiermit ist der höchste Standpunkt erreicht, und die noch folgende vierte Antwort Prajâpati's geht nicht mehr, wie die andern, über die vorhergehenden Antworten hinaus, sondern will nur einen Einwand Indra's zurückweisen. Es ist derselbe Einwand, welchen Bṛih. 2,4,13 (=4,5,14) Maitreyî gegen Yâjñavalkya's Behauptung: „nach dem Tode ist kein Bewufstsein“ erhebt. Während aber dort klar und schön gezeigt wird, wie ein Bewufstsein nur möglich ist in der vielheitlichen Welt, und wie nach deren Aufhebung zwar nicht die Erkenntnis, wohl aber der (unerkennbare) Erkenner fortbesteht, so erscheint in unsrer Stelle dieser selbe Gedanke in viel trüberer Gestalt. Zunächst weist Prajâpati auf die Körperlosigkeit der Seele hin (die doch der vorher abgefertigten individuellen Seele gleichfalls zukommt) und zeigt an einem ziemlich unklaren Simile von Wind, Wolke, Donner und Blitz, wie die völlige Befreiung vom Individuellen, die im Tiefschlafe statt hat, nicht eine Vernichtung, sondern eine Rückkehr zu der ureignen Natur als *uttamapurushaḥ*, d. h. reines, objektloses Subjekt des Erkennens, ist. — Die dann folgende, sinnliche Schilderung, wie diese höchste Seele sich mit Weibern, Wagen, Freunden amüsiert, mufs wohl späterer Zusatz sein, da sie von dem Einwande Indra's gegen die zweite Antwort zu sehr getroffen wird, auch der unmittelbar vorhergehenden Behauptung, den Körperlosen berühre Lust und Schmerz nicht, zu sehr widerspricht, als dafs wir sie in der ursprünglichen Konzeption einbegreifen könnten. Auch kann sich 8,12,4 *sa câkshushaḥ purushaḥ* nicht wohl auf den vorhergehenden *prâṇa* (das

physische Lebensprinzip), sondern vielmehr nur auf den *uttamapurushaḥ* zurückbeziehen. Er, und nicht der *prâṇa*, ist, wie im folgenden ausgeführt wird, das Subjekt des Sehens *(câkshushaḥ purushaḥ)*, Riechens, Redens, Hörens, Denkens, alles andre sind nur seine Organe. — Auch die Götter, auf die zum Schlusse als Vorbilder der Erkenntnis des Âtman und der erreichten Alleinheit hingewiesen wird, sind in diesem Zusammenhange befremdlich, nicht nur, weil sie ja oben den Indra absandten, um diese Lehre erst von Prajâpati zu empfangen, sondern auch, weil es in den Upanishad's durchaus nicht üblich ist, sich die Götter als im Vollbesitze der Âtmanlehre befindliche Wesen zu denken (vgl. Bṛih. 1,4,10. 4,3,33. 5,2,1. Taitt. 2,8. Kaush. 4,20).

Siebenter Khaṇḍa.

1. „Das Selbst *(âtman)*, das sündlose, frei vom Alter, frei vom Tode und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst, dessen Wünschen wahrhaft, dessen Ratschlufs wahrhaft ist, das soll man erforschen, das soll man suchen zu erkennen; der erlangt alle Welten und alle Wünsche, wer dieses Selbst gefunden hat und erkennt!“ — Also sprach *Prajâpati.* 2. Das vernahmen beide, die Götter und die Dämonen. Und sie sprachen: „Wohlan! lafst uns nach diesem Selbste forschen, dem Selbste, durch dessen Erforschung man alle Welten erlangt und alle Wünsche!“ — Da machten sich auf von den Göttern *Indra* und von den Dämonen *Virocana*, und beide, ohne voneinander zu wissen, kamen mit dem Brennholze in der Hand [d. h. als Schüler] zu Prajâpati. 3. Und sie verweilten als Brahmanschüler zweiunddreifsig Jahre. Da sprach zu ihnen Prajâpati: „Was begehrt ihr, darum ihr als Schüler hier gewohnt habt?“ — Und sie sprachen: „«Das Selbst, das sündlose, frei vom Alter, frei vom Tode und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst, dessen Wünschen wahrhaft, dessen Ratschlufs wahrhaft ist, das soll man erforschen, das soll man suchen zu erkennen; der erlangt alle Welten und alle Wünsche, wer dieses Selbst gefunden hat und erkennt». Dies verkündigen sie, o Ehrwürdiger, als deinen Ausspruch. Dies begehren wir, darum wir hier als Schüler gewohnt haben.“

4. Und Prajâpati sprach zu ihnen beiden: „Der Mann *(purusha)*, der so in dem Auge gesehen wird, der ist das Selbst“, so sprach er, „der ist das Unsterbliche, das Furcht-

lose, der ist das Brahman." — „Aber derjenige, o Ehrwürdiger, der so im Wasser, und der so im Spiegel erblickt wird, was ist denn der?" — „Es ist einer und derselbe, der in diesen allen erblickt wird", sprach er.

Achter Khaṇḍa.

1. „Betrachtet euer Selbst", so fuhr er fort, „in einem Gefäſse voll Wasser, und was ihr von eurem Selbste nicht wahrnehmt, das sagt mir an!" — Da betrachteten sie sich in einem Gefäſse voll Wasser; und Prajâpati sprach zu ihnen: „Was sehet ihr?" — Sie aber sprachen: „Wir sehen, o Ehrwürdiger, dieses unser ganzes Selbst bis zu den Härchen, bis zu den Nägeln, im Abbilde." — 2. Und Prajâpati sprach zu ihnen: „Nun schmückt euch schön, zieht schöne Kleider an und putzt euch aus, und dann schaut wieder in das Gefäſs voll Wasser." — Da schmückten sie sich schön, zogen schöne Kleider an und putzten sich aus und schauten dann in das Gefäſs voll Wasser. Und Prajâpati sprach zu ihnen: „Was sehet ihr?" — 3. Sie aber sprachen: „Ganz wie wir hier, o Ehrwürdiger, schön geschmückt, angetan mit schönen Kleidern und ausgeputzt stehen, ebenso sind, o Ehrwürdiger, diese dort schön geschmückt, mit schönen Kleidern angetan und ausgeputzt." — Und er sprach: „Das ist das Selbst, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman." — Da zogen sie zufriedenen Herzens von dannen. 4. Prajâpati aber blickte ihnen nach und sprach: „Da ziehen sie hin, ohne das Selbst wahrgenommen und gefunden zu haben! Welche von beiden *(yatare)* aber dieser Lehre *(upanishad)* anhängen werden, seien es die Götter oder die Dämonen, die werden unterliegen."

Und der eine, Virocana, kam zufriedenen Herzens zu den Dämonen und verkündigte ihnen diese Lehre: „Seinen Leib (*âtman* Selbst, hier: Leib) muſs man hienieden erfreuen, seinen Leib pflegen; und wer hienieden seinen Leib erfreut, seinen Leib pflegt, der erlangt damit beide Welten, die diesseitige und die jenseitige [d. h. er genieſst die himmlischen Freuden schon hienieden]." — 5. Darum auch jetzt noch, wenn hier einer nicht freigebig, nicht gläubig, nicht opferfreudig ist, so

sagt man: „O welch ein dämonischer Mensch!“ Denn dieses ist die Lehre der Dämonen. Und wenn einer gestorben ist, so putzen sie seinen Leichnam mit allerlei Plunder *(bhikshâ)*, mit Kleidern und Schmuck aus. Sie glauben wohl, damit die jenseitige Welt zu gewinnen! —

Neunter Khaṇḍa.

1. Hingegen Indra, ehe er noch bei den Göttern angelangt war, hatte dieses Bedenken: „Ebensowohl wie, wenn dieser Leib schön geschmückt, mit schönen Kleidern angetan und ausgeputzt ist, auch dieses [im Leibe bestehende] Selbst schön geschmückt, mit schönen Kleidern angetan und ausgeputzt ist, ebensowohl ist auch dieses Selbst, wenn der Leib blind ist, blind, wenn er lahm ist, lahm, wenn er verstümmelt ist, verstümmelt; auch gehet es, mit dem Untergange des Leibes, zugleich mit zugrunde. Hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken.“ — 2. Und er kam abermals mit dem Brennholze in der Hand heran. Aber Prajâpati sprach zu ihm: „Dieweil du, o Maghavan, zufriedenen Herzens zusammen mit Virocana von hinnen gezogen bist, was begehrest du, dafs du abermals herankommst?“ — Und er sprach: „O Ehrwürdiger! ebensowohl wie, wenn dieser Leib schön geschmückt, mit schönen Kleidern angetan und ausgeputzt ist, auch dieses Selbst schön geschmückt, mit schönen Kleidern angetan und ausgeputzt ist, ebensowohl ist auch dieses Selbst, wenn der Leib blind ist, blind, wenn er lahm ist, lahm, wenn er verstümmelt ist, verstümmelt; auch gehet es, mit dem Untergange des Leibes, zugleich mit zugrunde. Hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken.“ — 3. „Freilich steht es so damit, o Maghavan“, sprach er; „ich will dir aber dasselbe noch weiter erklären; verweile andre zweiunddreifsig Jahre als Schüler!“ — Und er verweilte andre zweiunddreifsig Jahre als Schüler. Da sprach er zu ihm:

Zehnter Khaṇḍa.

1. „Jener [Geist], der im Traume fröhlich umherschweift, der ist das Selbst“, so sprach er, „der ist das Unsterbliche, das Furchtlose, der ist das Brahman.“ — Da zog er zufriedenen

Herzens von dannen. Aber ehe er noch bei den Göttern angelangt war, hatte er dieses Bedenken: „Allerdings ist dieses [Selbst], wenn auch der Körper blind ist, nicht blind, wenn er lahm ist, nicht lahm; allerdings wird es von des Leibes Gebrechen nicht mitbetroffen, 2. es wird nicht getötet, wenn jener ermordet wird, es wird nicht lahm, wenn jener gelähmt wird, — aber es ist doch, als wenn es getötet würde, es ist doch, als wenn sie es bedrängten (*vicchâyayanti*, wie Bṛih. 4,3,20), als wenn es Unliebes erführe, und es ist, als wenn es weinte, — hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken.“ — 3. Und er kam abermals mit dem Brennholze in der Hand heran. Aber Prajàpati sprach zu ihm: „Dieweil du, o Maghavan, zufriedenen Herzens von hinnen gezogen bist, was begehrest du, dafs du abermals herankommst?“ — Und er sprach: „Allerdings, o Ehrwürdiger, ist dieses [Selbst], wenn auch der Körper blind ist, nicht blind, wenn er lahm ist, nicht lahm; allerdings wird es von des Leibes Gebrechen nicht mitbetroffen, 4. es wird nicht getötet, wenn jener ermordet wird, es wird nicht lahm, wenn jener gelähmt wird, — aber es ist doch, als wenn es getötet würde, es ist doch, als wenn sie es bedrängten, als wenn es Unliebes erführe, und es ist, als wenn es weinte, — hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken.“ — „Freilich steht es so damit, o Maghavan“, sprach er; „ich will dir aber dasselbe noch weiter erklären; verweile weitere zweiunddreifsig Jahre als Schüler!“ — Und er verweilte weitere zweiunddreifsig Jahre als Schüler. Da sprach er zu ihm:

Elfter Khaṇḍa.

1. „Wenn einer so eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe gekommen, dafs er kein Traumbild erkennt, das ist das Selbst“, so sprach er, „das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman.“ — Da zog er zufriedenen Herzens von dannen. Aber ehe er noch bei den Göttern angelangt war, hatte er dieses Bedenken: „Ach, da kennt doch nun einer in diesem Zustande sich selber nicht und weifs nicht, dafs er dieser ist, noch auch kennt er die andern Wesen! In Vernichtung ist er eingegangen; hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken.“ — 2. Und er kam aber-

mals mit dem Brennholze in der Hand heran. Aber Prajâpati sprach zu ihm: „Dieweil du, o Maghavan, zufriedenen Herzens von hinnen gezogen bist, was begehrest du, dafs du abermals herankommst?“ — Und er sprach: „Ach, da kennt doch nun einer, o Ehrwürdiger, in diesem Zustande sich selber nicht und weifs nicht, dafs er dieser ist, noch auch kennt er die andern Wesen! In Vernichtung ist er eingegangen; hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken.“ — 3. „Freilich steht es so damit, o Maghavan“, sprach er, „ich will dir aber dasselbe noch weiter erklären; doch ist es nicht anderswo als in diesem zu finden. Verweile weitere fünf Jahre als Schüler!“ — Und er verweilte weitere fünf Jahre als Schüler. Das macht zusammen einhundertundeines. Darum heifst es: „Einhundertundein Jahre, fürwahr, weilte Maghavan bei Prajâpati als Brahmanschüler.“ — Und er sprach zu ihm:

Zwölfter Khaṇḍa.

1. „O Maghavan, sterblich, fürwahr, ist dieser Körper, vom Tode besessen; er ist der Wohnplatz für jenes unsterbliche, körperlose Selbst. Besessen wird der Bekörperte von Lust und Schmerz; denn weil er bekörpert ist, ist keine Abwehr möglich der Lust und des Schmerzes. Den Körperlosen aber berühren Lust und Schmerz nicht. — 2. Körperlos ist der Wind; die Wolke, der Blitz, der Donner sind körperlos. Sowie nun diese aus dem Weltraume [in welchem sie, wie die Seele im Leibe, gebunden sind] sich erheben, eingehen in das höchste Licht und dadurch hervortreten in ihrer eignen Gestalt, 3. so auch erhebt sich diese Vollberuhigung [d. h. die Seele im tiefen Schlafe] aus diesem Leibe, gehet ein in das höchste Licht und tritt dadurch hervor in eigner Gestalt: das ist der höchste Geist, — der dort umherwandelt, indem er scherzt und spielt und sich ergötzt, sei es mit Weibern, oder mit Wagen, oder mit Freunden und nicht zurückdenkt an dieses Anhängsel von Leib, an welches der Prâṇa angespannt ist wie ein Zugtier an den Karren. — 4. Wenn das Auge sich richtet auf den Weltraum, so ist er der Geist im Auge, das Auge [selbst] dient [nur] zum Sehen; und wer da riechen will, das ist der Âtman, die Nase dient nur zum

Geruche; und wer da reden will, das ist der Âtman, die Stimme dient nur zum Reden; und wer da hören will, das ist der Âtman, das Ohr dient nur zum Hören; 5. und wer da verstehen will, das ist der Âtman, der Verstand ist sein göttliches [Vergangenheit und Zukunft umspannendes] Auge; mit diesem göttlichen Auge, dem Verstande, erschaut er jene Genüsse und freut sich ihrer. — 6. Ihn verehren jene Götter in der Brahmanwelt [die von Indra die Belehrung erhalten werden] als das Selbst; darum besitzen sie alle Welten und alle Wünsche. — Der erlangt alle Welten und alle Wünsche, wer dieses Selbst gefunden hat und kennt."

Also sprach Prajâpati, — sprach Prajâpati.

C. Anhang (drei abschliefsende Stücke enthaltend).

Dreizehnter Khaṇḍa.

1) Dieser Weihespruch *(pâvana mantra)* schliefst sich unmittelbar an den ersten Teil des Prapâṭhaka (1—6, oben S. 194) an, mit dem er wohl auch ursprünglich zusammenhing, und von dem er durch spätere Einschiebung der Prajâpati-Legende (7—12) abgetrennt wurde. Dort war von dem Herzensbrahman und der Brahmanwelt und von der Verbindung beider durch Adern und Sonnenstrahlen die Rede. Hier drückt der Sprechende seine Angehörigkeit zu beiden Wohnstätten des Brahman und das stetige Übergehen von der einen zur andern aus, wobei in mystischer Weise das Brahman im Herzen als das Dunkle, die Brahmanwelt als das Bunte bezeichnet wird.

Vom Dunkeln wandre ich zum Bunten, vom Bunten wandre ich zum Dunkeln. Gleichwie ein Rofs seine [abgestorbenen] Mähnenhaare, abschüttelnd das Böse, — gleichwie der Mond aus Râhu's Rachen, mich befreiend, — abwerfend den Leib, gehe ich, bereiteten Selbstes, in die unbereitete [unerschaffene] Brahmanwelt ein, — Brahmanwelt ein.

Vierzehnter Khaṇḍa.

2) Ein kurzes Glaubensbekenntnis (im Anschlufs an die Stelle von Brahman als dem Erde und Himmel und alle Dinge in sich befassenden Herzensraum, Chând. 8,1,3) für den ausscheidenden Schüler, der, je nachdem er Brahmane, Kshatriya oder Vaiçya war, wohl einen der drei hier nebeneinander sehenden Ausdrücke auswählte. Der Schlufssatz wird vom Kommentator als der Wunsch aufgefafst, nicht wieder in einen Mutterschofs zu neuer Geburt eingehen zu müssen, könnte aber auch eine Bitte um Bewahrung

vor den Beschwerden des Greisenalters durch frühzeitiges Sterben sein. Das sonst nicht vorkommende *lindu* (vgl. *klid*, *viklindu* Atharvav. 12,4,5) mit Böhtlingk in *liñgam* zu korrigieren, haben wir wohl keine Veranlassung.

Der Äther (Raum, *âkâça*) ist es, welcher die Namen und Gestalten auseinanderdehnt; worin diese beiden sind [oder: was in diesen beiden ist], das ist das Brahman, das ist das Unsterbliche, das ist der Âtman. Ich gehe fort zur Halle des Herrn der Schöpfung, zu seinem Hause [ich trete ein in die Welt]; ich bin

die Zierde der Brahmanen,
die Zierde der Krieger,
die Zierde der Ansiedler;

zur Zierde bin nachfolgend ich gelangt; nicht möge ich, der Zierden Zier, eingehen in das Graue ohne Zähne, — das ohne Zähne, Graue, Schleimige!

Fünfzehnter Khaṇḍa.

3) Schlufswort der Upanishad mit Ausblick auf das künftige Leben des ausscheidenden Schülers, dem wohl am Ende der Lehrzeit diese Ermahnung (ähnlich wie das Schlufskapitel Bṛih. 6,4) mit auf den Weg gegeben wurde. Wenn dabei die Pflichten des *Gṛihastha* allein vorschweben, und für deren treue Ausübung *yâvadâyusham* „durch die ganze Dauer des Lebens“ die Brahmanwelt verheifsen wird, so beweist auch dieses wieder, sowie Chând. 2,23,1, dafs die Theorie der vier zu durchlaufenden Lebensstadien (als *Brahmacârin*, *Gṛihastha*, *Vânaprastha*, *Saṃnyâsin*) erst in der Bildung begriffen war.

Diese Lehre hier hat Brahmán (masc.) dem Prajâpati, Prajâpati dem Manu, Manu den Geschöpfen verkündigt.

Wer aus der Familie des Lehrers, nach vorschriftsmäfsigem Vedastudium in der von der Arbeit für den Lehrer übrig bleibenden Zeit, nach Hause zurückkehrt, im [eignen] Hausstande in einer reinen [den Brahmanen zum Aufenthalte gestatteten] Gegend das Selbststudium des Veda betreibt, fromme [Söhne und Schüler] erzieht, alle seine Organe in dem Âtman zum Stillstande bringt, auch kein Wesen verletzt, ausgenommen an heiliger Stätte [beim Opfer], — der, fürwahr, wenn er diesen Wandel die Dauer seines Lebens hindurch einhält, gehet ein in die Brahmanwelt und kehrt nicht wieder zurück, — und kehrt nicht wieder zurück.

Die Kena-Upanishad des Sâmaveda.

EINLEITUNG.

Die kleine, aber gehaltvolle *Kena*-Upanishad gehört ursprünglich dem Brâhmaṇa-Besitz der *Talavakâra*'s (auch *Talvakâra*'s, Vâcaspatyam *s. v.*) oder *Jaiminîya*'s, einer Schule des Sâmaveda, an.[1] Ihr älterer Name, bei Çaṅkara u. a., ist daher *Talavakâra-Upanishad*; erst nachdem sie von dem literarischen Bestande ihrer Schule losgetrennt und zu einer allgemeinern Bedeutung erhoben worden war, mochte die Bezeichnung nach dem Anfangsworte *Kena* (zuerst, unsres Wissens Muktikâ-Up. v. 29) üblich werden. Unter diesem Namen fand sie denn auch, ohne erhebliche Änderungen (Ind. Stud. II, 182), Aufnahme in verschiedenen Sammlungen (Anquetil, Colebrooke) der Atharva-Upanishad's.

Nach Form und Inhalt zerfällt die *Kena-Upanishad* in zwei wohlgeschiedene Teile, 1—13 und 14—28, deren erster, mit Ausnahme des vielleicht korrupten Absatzes 9, ganz aus Versen besteht, während der zweite, in Prosa, eine Parabel erzählt, woran sich 29—34 ein gleichfalls in Prosa verfaſster Epilog schlieſst.

---

[1] Über das *Talavakâra-(Jaiminîya-)brâhmaṇam* und die fünf Bücher, aus denen es besteht, vgl. oben S. 62. Auſser dem fünften Buche *Ârsheya-brâhmaṇam*) liegt jetzt auch das vierte in Text und Übersetzung von Hanns Oertel (Journal of the American Or. Soc., vol. XVI, 1894) vor. Dasselbe führt den Spezialtitel: *Upanishad-brâhmaṇam*, d. h. wohl: „Das Brâhmaṇam der Geheimsinne“, und ist reichhaltiger, als die Mitteilungen Burnell's (bei M. Müller, Up. I, p. XC, oben S. 62) darüber vermuten lieſsen. Ganz in der Weise der Âraṇyaka's des Ṛigveda und Yajurveda ergeht es sich in

Der erste Teil (1—13) weist den Schüler von dem attributhaften Brahman, wie es den Gegenstand der Verehrung bildet *(idaṃ, yad idam upâsate)* auf das attributlose Brahman hin, welches als das Subjekt des Erkennens die Voraussetzung aller Erkenntnis und Tätigkeit der Organe ist, selbst aber schlechthin unerkennbar und nur dem, in welchem es als sein Âtman erwacht (*pratibodha, v.* 12), erfaſsbar ist. Die Lehre von der Unerreichbarkeit des Brahman auf dem Wege der Erkenntnis findet in dem vielzitierten Verse 11 ihren schärfsten Ausdruck. — Dieser Teil stammt aus der Zeit der vollendeten Vedânta-Anschauung, wie sie uns in Kâṭhaka, Îçâ und den Versen Bṛih. 4,4 entgegentritt, mit welchen sich mehrfach Berührungen zeigen.

Einer viel ältern Zeit dürfte der zweite Teil angehören (14—28), welcher in durchsichtiger Allegorie das Verhältnis des Brahman zu den vedischen Göttern darstellt. Alle Götter, d. h. alle Kräfte der Natur, tragen ihre Wirkungskraft von Brahman zum Leben und vermögen nicht das Geringste gegen den Willen des Brahman. — Hier erscheint das Brahman noch als etwas Neues, als ein Wunderding (*yaksham*, wie in den Skambhahymnen, Atharvav. 10,7—8), welches seine Superiorität über die andern Götter erst noch zu erweisen nötig hat.

Der Epilog (29—34) symbolisiert, wie es scheint, die Zeitlosigkeit des Brahman durch die momentane Dauer des Blitzes und des Gedankens (29—30), bezeichnet dasselbe als das Ziel der Sehnsucht aller Kreaturen (31) und versichert, daſs damit alles zu wissen Nötige gelehrt sei (32). Der oft vorkommende Gedanke, daſs aller Werkdienst usw. eine Vorübung der Erkenntnis des Brahman sei, und die üblichen Verheiſsungen bilden den Schluſs (33—34).

Erster Khaṇḍa.

1. „Von wem gesandt, fliegt ausgesandt das Manas hin?
Von wem zuerst geschirrt, streicht hin der Odem?
Wer schickt die Rede aus, die wir hier reden?
Wer ist der Gott, der anschirrt Ohr und Auge?“

---

allegorischen, durch Legenden belebten Betrachtungen über den geheimen Sinn *(upanishad)* von *om, udgîtha, gâyatrî* usw., über das *sâman* und seine verschiedenen Teile und Arten, über die Entstehung des *prâṇa* und sein Eingehen in den Menschen (4,22 fg.). Hierbei berührt es sich in Stoff und Ausführung oft nahe mit den ersten Büchern der Chândogya-Upanishad, zu der es sich ganz ähnlich verhält, wie zur Kaushîtaki-Upanishad das Aitareya-Âraṇyakam; und wie dieses in seine allegorischen Betrachtungen die kleine aber bedeutende Aitareya-Upanishad eingebettet enthält, so das Talavak. Up. Br. die nicht weniger wertvolle Kena-Upanishad.

2. Des Hörens Hören[1] und des Denkens Denken,
Der Rede Reden — sie ist Hauch des Hauchs nur,
Des Auges Seh'n, — der Weise läſst sie fahren;
Und wird, hinscheidend aus der Welt, unsterblich.

3. „Das, bis zu dem kein Aug' vordringt,
Nicht Rede und Gedanke nicht,
Bleibt unbekannt, und nicht sehn wir,
Wie einer es uns lehren mag!"

3[b]. Verschieden ist's vom Wiſsbaren,
Und doch darum nicht unbewuſst! —
So haben von den Altvordern
Die Lehre überkommen wir.[2]

4. Was unaussprechbar durch Rede,
Wodurch Rede aussprechbar wird,
Das sollst du wissen als Brahman,
Nicht jenes, was man dort verehrt

5. Was durch das Denken undenkbar,
Wodurch das Denken wird gedacht,
Das sollst du wissen als Brahman,
Nicht jenes, was man dort verehrt.

6. Was durch das Auge unsehbar,
Wodurch man auch das Auge sieht,
Das sollst du wissen als Brahman,
Nicht jenes, was man dort verehrt.

7. Was durch die Ohren unhörbar,
Wodurch man auch das Ohr vernimmt,
Das sollst du wissen als Brahman,
Nicht jenes, was man dort verehrt.

8. Was man durch Riechen nicht wahrnimmt,
Wodurch das Riechen wird gewirkt,
Das sollst du wissen als Brahman,
Nicht jenes, was man dort verehrt.

---

[1] Parallel ist Bṛih. 4,4,18. Die beste Erklärung beider Stellen, vielleicht auch das Vorbild derselben, ist Chând. 8,12,4.
[2] Vgl. Îçâ 10. 13.

Zweiter Khaṇḍa.

9. Wenn du [in der erwähnten Weise das Brahman verehrend] vermeinst, dafs du es wohl kennest, so ist das trügend; auch so kennst du von Brahman nur die Erscheinungsform, was von ihm du [als verehrendes Subjekt] bist und was von ihm unter den Göttern [als Objekt der Verehrung] ist. Du mufst es also noch weiter erforschen.

„Ich meine doch, es zu wissen!

10. Zwar weifs ich es nicht ganz, doch auch
Nicht weifs ich, dafs ich es nicht weifs!
Wer von uns etwas weifs, weifs es,
Nicht weifs er, dafs er es nicht weifs.“[1]

11. Nur wer es nicht erkennt, kennt es,
Wer es erkennt, der weifs es nicht, —
Nicht erkannt vom Erkennenden,
Erkannt vom Nicht-Erkennenden!

12. In wem es aufwacht, der weifs es
Und findet die Unsterblichkeit;
Dafs er es selbst ist, gibt Kraft ihm,
Dafs er dies weifs, Unsterblichkeit.

13. Wer ihn hienieden fand, besitzt die Wahrheit,
Wer ihn hier nicht fand, dem ist's grofs Verderben.[2]
In jedem Wesen nimmt ihn wahr der Weise
Und wird, hinscheidend aus der Welt, unsterblich.

Dritter Khaṇḍa.

14. Es geschah, dafs das Brahman für die Götter den Sieg [über die Dämonen, Bṛih. 1,3] erfocht. Die Götter aber brüsteten sich ob dieses Sieges des Brahman; denn sie dachten: „Unser ist dieser Sieg, unser ist dieser Ruhm.“

---

[1] Es will dem Schüler nicht in den Kopf, dafs das Wissen von Brahman darin besteht, dafs man es nicht weifs.

[2] Vgl. Bṛih. 4,4,14.

15. Als das Brahman bemerkte, daſs sie das taten, machte es sich ihnen offenbar; sie aber erkannten es nicht und sprachen: „Was ist das für ein Wunderding?“

16. Und sie sprachen zu Agni: „Erforsche doch, o Wesenkenner, was das für ein Wunderding ist!“ — „So sei es!“ sprach er.

17. Und er stürzte auf dasselbe los. Da redete das Brahman ihn an und sprach: „Wer bist du?“ — „Ich bin der Agni“, sprach er, „ich bin der Kenner der Wesen.“ —

18. „Wenn du der bist, welchesist deine Kunst?“ — „Ich vermag, dieses alles zu verbrennen, was hier auf Erden ist.“ —

19. Da legte ihm das Brahman einen Strohhalm vor und sprach: „So verbrenne dieses!“ — Er stürmte darauf los mit allem Ungestüme, aber er vermochte nicht, ihn zu verbrennen. Da kehrte er zurück und sprach: „Ich habe es nicht zu erforschen vermocht, was das für ein Wunderding ist.“

20. Da sprachen sie zu Vâyu (dem Gott des Windes): „Erforsche doch, o Vâyu, was das für ein Wunderding ist!“ — „So sei es!“ sprach er.

21. Und er stürzte auf dasselbe los. Da redete das Brahman ihn an und sprach: „Wer bist du?“ — „Ich bin der Vâyu“, sprach er, „ich bin der Mâtariçvan (der in der Mutter, d. i. dem Luftraume, Schwellende, Çaṅk.).“ —

22. „Wenn du der bist, welches ist deine Kunst?“ — „Ich vermag, dieses alles fortzureiſsen, was hier auf Erden ist.“ —

23. Da legte ihm das Brahman einen Strohhalm vor und sprach: „So reiſse dieses fort!“ — Er stürmte darauf los mit allem Ungestüme, aber er vermochte nicht, es fortzureiſsen. Da kehrte er zurück und sprach: „Ich habe es nicht zu erforschen vermocht, was das für ein Wunderding ist.“

24. Da sprachen sie zu Indra: „Erforsche doch, o Mächtiger, was das für ein Wunderding ist!“ — „So sei es!“ sprach er. Und er stürzte auf dasselbe los. Da verbarg es sich vor ihm.

25. Er aber begegnete an demselbigen Orte einem Weibe, die war sehr schön, der Umâ, Tochter des Himavant [der Gemahlin des Çiva, hier nach Çaṅk. als Personifikation des Wissens auftretend]. Zu der sprach er: „Was ist das für ein Wunderding?“ —

Vierter Khaṇḍa.

26. „Das ist das Brahman", sprach sie, „das Brahman, welches jenen Sieg erfocht, ob des ihr euch brüstet!" — Da erst erkannte er, dafs es das Brahman war.

27. Darum, fürwahr, sind diese Götter gleichsam erhaben über die andern Götter, nämlich Agni, Vâyu und Indra. Denn sie hatten das Brahman am nächsten berührt, sie [und unter ihnen wieder Indra] hatte es zuerst erkannt, dafs es das Brahman war.

28. Darum, fürwahr, ist Indra gleichsam erhaben über die andern Götter, denn er hatte das Brahman am nächsten berührt, er hatte es zuerst erkannt, dafs es das Brahman war.

---

29. Über selbiges ist diese Unterweisung. Was an dem Blitze das ist, dafs es blitzt und man ruft „ah" und schliefst die Augen, — dies, dafs man „ah" ruft [ist seine Unterweisung] in bezug auf die Gottheit.

30. Nun in bezug auf die Seele. Wenn etwas gleichsam eintritt in den Geist, dafs man dadurch sich erinnert an etwas im Augenblick, dieses Vorstellen [ist seine Unterweisung].[1]

31. Selbiges heifset mit Namen: „Nach-ihm-das-Sehnen"; als „Nach-ihm-das-Sehnen" soll man es verehren. Wer selbiges als solches weifs, zu dem wohl sehnen hin sich die Wesen alle.

32. Sagst du noch: „Lehre mich die Upanishad", so antworten wir: Gelehrt ist dir die Upanishad, denn wir haben dir die geheimnisvolle Lehre von dem Brahman verkündigt.

33. Die Bufse, die Bezähmung, das Werk, das sind ihre Grundlagen [die sie voraussetzt], die Veden bilden alle Glieder (Taitt. 2,3) derselben, die Wahrheit, das ist ihr Stützpunkt.

34. Wahrlich, wer dieselbe also weifs, der wehret dem Bösen und in der unendlichen Himmelswelt, der unüberwindlichen [*ajyeye* mit M. Müller] ist er gegründet, — ist er gegründet.

---

[1] Das zeitlose Brahman hat sein Symbol in der Natur an dem momentanen Blitze, in der Seele an dem momentanen Vorstellungsbilde.

DIE UPANISHAD'S
DES SCHWARZEN YAJURVEDA:

TAITTIRÎYA-UPANISHAD,
MAHÂ-NÂRÂYAṆA-UPANISHAD,
KAṬHÂKA-UPANISHAD,
ÇVETÂÇVATARA-UPANISHAD,
MAITRÂYAṆA-UPANISHAD.

Die Taittirîya-Upanishad

des schwarzen Yajurveda.

EINLEITUNG.

Wie der Ṛigveda das Handbuch des Hotar (Rufer), der Sâmaveda das des Udgâtar (Sänger), so ist der Yajurveda das des Adhvaryu oder ausübenden Priesters, welcher bei seinen Funktionen, ebenso wie Hotar und Udgâtar, zweierlei gebraucht: 1) *Mantra*'s, d. h. eine Sammlung von Liedern und Sprüchen, für den Adhvaryu bestehend in Opfersprüchen *(yajus)*, teils in Versen, teils in rhythmischer Prosa, 2) ein *Brâhmaṇam*, d. h. eine Anweisung zur richtigen Anwendung des Mantra-Materials nebst den nötigen Erläuterungen desselben. Während aber für den Ṛigveda und Sâmaveda Mantra's und Brâhmaṇam zwei verschiedene, aufeinander Bezug nehmende Werke, die Saṃhitâ und das Brâhmaṇam bilden, so ist dies für den Yajurveda nur in der jüngern der beiden Formen, in welchen er vorhanden ist, nämlich im weifsen (d. h. geordneten) Yajurveda der Fall, der in der Schule der *Vâjasaneyin*'s vorliegt, während hingegen der schwarze (ungeordnete) Yajurveda (vertreten durch die Schulen der *Taittirîyaka*'s, *Kâṭhaka*'s und *Maitrâyaṇîya*'s) diese Trennung noch nicht durchgeführt hat, sondern, wie es auch für den Adhvaryu das Natürlichere ist, Mantra's und Brâhmaṇam, Opfersprüche und Gebrauchsanweisung, in einem und demselben Werke, der Saṃhitâ, vereinigt enthält. So besitzen die Kâṭhaka's und die Maitrâyaṇîya's nur eine Saṃhitâ, kein besonderes Brâhmaṇam neben derselben, und ebenso enthält die Taittirîya-Saṃhitâ in ihren sieben Büchern abwechselnd mantra-artige und brâhmaṇa-artige Stellen, wiewohl auch hier schon eine Scheidung sich zu bilden im Begriffe ist, indem z. B. Buch 6 unter anderm die Gebrauchs-

anweisung zu der Mantra-Sammlung in Buch 1, und ebenso Buch 5 die zu Buch 4 enthält. An diese Saṃhitâ der Taittirîyaka's schliefst sich als Nachtrag in drei Büchern ein Brâhmaṇam und an dieses wieder als Nachtrag in zehn Abschnitten ein Âraṇyakam. Beide Werke sind jedoch, von den vier letzten Abschnitten und einigen andern Stellen des Âraṇyakam abgesehen, nicht was der Name besagt, sondern blofse Fortsetzungen der Saṃhitâ, teils Ergänzungen, teils nähere Ausführungen zu derselben enthaltend; beide bieten, ebenso wie die Saṃhitâ, Mantra-artiges und Brâhmaṇa-artiges in buntem Gemische, und die Bezeichnung dieser beiden Nachträge als Brâhmaṇam und Âraṇyakam ist offenbar später und künstlich nachbildend von den andern Veden herübergenommen und hat nicht wie bei ihnen ihren Grund in der Verschiedenheit des Inhalts. Eine Ausnahme machen, von vereinzelten Stellen abgesehen, nur Taitt. Âr. 7—9 und 10, welche ein wirkliches Âraṇyakam bilden, sofern sie die beiden Upanishad's dieser Schule enthalten. Eine Analysis sämtlicher drei den Taittirîyaka's angehörigen Schriftwerke mit ihren durcheinandergeworfenen Materialien, in ihren Beziehungen zueinander und zu den andern Schulen des Yajurveda, bietet für die Kritik einen reichen und interessanten Stoff, — wir müssen uns hier begnügen, den Hauptinhalt der einzelnen Bücher mit einem Worte anzudeuten.

A. Taittirîya-Saṃhitâ.

I. 1. Opfersprüche zum Neu- und Vollmondsopfer.
  2. „ „ Somakaufe.
  3. „ „ Tieropfer vor dem Somaopfer.
  4. „ zu den Somaspenden und zur Schlufsfeier.
  5. Anlegung und Wiederanlegung des heiligen Feuers.
  6. Formeln und Vorschriften, den Yajamâna betreffend.
  7. Fortsetzung. *Vâjapeya.*
  8. *Râjasûya.*
II. Opfer zu besondern Zwecken und bei besondern Anlässen.
III. Nachträgliches zum Somaopfer, u. a.
IV. Sprüche zur Schichtung des Altars, u. a.
V. Schichtung des Altars. — Rofsopfer.
VI. Gebrauchsanweisung der Sprüche in Buch 1.
VII. Vieltägige Somafeste und Rofsopfer.

B. Taittirîya-Brâhmaṇam.

I. 1. Anlegung des heiligen Feuers.
  2. *Gavâm ayanam.*
  3. *Vâjapeya.*
  4. Nachträgliches zum Somaopfer.
  5. Über günstige und ungünstige Tage, u. a.
  6—7. Brâhmaṇam des *Râjasûya.*
  8. Fortsetzung des *Râjasûya* und Verschiedenes.

II. 1. *Agnihotram.*
2—3. *Daçahotar*-Opfer (eine Form des Agnihotram).
4—5. *Upahoma*, ein Zusatzopfer, an zehn Götter.
6. *Kaukili Sautrâmaṇî*, eine Sautrâmaṇî (Tieropfer mit Milch- und Surâspenden gegen Schlufs der Somafeier) mit Sâman-Begleitung.
7. Verschiedene *Sava*'s (Einweihungsopfer, eintägig).
8. Tieropfer zu besondern Zwecken.

III. 1. *Nakshatra-ishṭi*, Opfer an die Mondstationen.
2. *Darçayâgavidhi*, Neumondsopfer.
3. *Paurṇamâsa-ishṭi*, Vollmondsopfer.
4. *Naramedhapaçukathanam*, Menschenopfer.
5. *Mantra*'s bei bestimmten Anlässen im Verlaufe des Opfers.
6. *Pâçukahotraniruktiḥ*, Tieropfer.
7. *Acchidrakâṇḍakathanam*, Sühnungen für Versehen beim Opfer.
8. *Açvamedha*, Rofsopfer, erster Tag.
9. *Açvamedha*, zweiter und dritter Tag.
10. *Sâvitracayanam*, besondere Form der Altarschichtung.
11. *Nâciketacayanam*, besondere Form der Altarschichtung.
12. 1—2. *Divaḥçyenî-ishṭi*'s, 3—4. *Âpâdyâ-ishṭi*'s } Opfer in Zusammenhang mit dem *Câturhotracayanam.*
5. *Câturhotracayanam*, bes. Form der Altarschichtung.
6—9. *Vaiçvasṛijacayanam*, besondere Form der Altarschichtung.

C. Taittirîya-Âraṇyakam.

1. *Âruṇaketuka agni*, besondere Form der Altarschichtung.
2. *Svâdhyâyabrâhmaṇam*, über brahmanische Erziehung und Vedastudium.

(III. 10—12 und C. 1—2:) *ashṭau kâṭhakâni*, acht ursprünglich der Schule der *Kaṭha*'s gehörige, bei diesen aber nicht mehr erhaltene Abschnitte.

3. Mantra's zum *Câturhotracayanam.*
4. Mantra's zur *Pravargya*-Zeremonie.
5. Verwendung derselben beim Pravargya.
6. *Pitṛimedha*, Bestattungszeremonien.
7. *Çikshâ-vallî*, 8. *Ânanda-vallî*, 9. *Bhriguvallî* } Taittirîya-Upanishad.
10. Mahâ-Nârâyaṇa-Upanishad (Yâjñikî Upanishad).

Wie diese Übersicht zeigt, haben die Taittirîyaka's als Ende ihres Veda (Taitt. Âr. 7. 8. 9. 10) vier upanishad-ähnliche Abschnitte, in deren Benennung, Zusammenfassung und Anordnung sich mehrfach Verschiedenheiten vorfinden, sofern namentlich die enger zusammengehörigen Abschnitte Taitt. Âr. 8 und 9 von der *Âtreyî çâkhâ* (einer Zwischenschule der Taittirîyaka's) als *Vâruṇî Upanishad* zusammengefafst und an den Schlufs des Veda gebracht werden, so dafs ihnen Ait. Âr. 10 unter dem Namen

Yâjñikî Upanishad vorausgeht. Wir halten uns an die Anordnung Çaṅkara's, welcher Ait. Âr. 7. 8. 9 als Taittirîya-upanishad zusammenfaſst und sie als *Çikshâ-vallî*, *Ânanda-vallî* und (wenn auch dieser Name bei Çaṅkara selbst nicht nachweisbar ist) *Bhṛigu-vallî* unterscheidet. Wenn die verschiedenen Schulen *çâkhâ*'s oder „Äste" des Vedabaumes heiſsen, so bezeichnet *vallî*, „die Schlingpflanze", sehr treffend die Art, wie die Upanishad sich an das Brâhmaṇam anzuschmiegen und doch demselben gegenüber bis in die Wurzeln hinein volle Selbständigkeit zu wahren pflegt.

I. Die Çikshâvallî.

Der Name *çikshâ* (1. Unterricht im allgemeinen, 2. der erste Unterricht, d. h. der über Aussprache und Betonung der Laute) ist wohl von dem ersten Abschnitte (Anuvâka 2) entnommen, welcher andeutungsweise den Unterricht in der Phonetik behandelt, paſst aber seinem weitern Sinne nach auf die ganze Vallî, sofern die verschiedenen Abschnitte derselben vorwiegend eine Beziehung auf die Schulpraxis zeigen; teils sind es Gebete oder Segenswünsche, wie sie beim Unterrichte von den Schülern und vom Lehrer zu sprechen waren, teils Ermahnungen des Lehrers an den ausscheidenden Schüler, und zwischendurch allegorische Ausdeutungen über die *saṃhitâ*'s (Buchstabenverbindungen), die *vyâhṛiti*'s (die Laute *bhûr, bhuvaḥ, svar*) und den *praṇava* (den heiligen Laut *om*), wie sie auch in andern Vedaschulen den Übergang von der rituellen zur philosophischen Belehrung zu bilden pflegen. Ein engerer Zusammenhang der einzelnen Teile ist nicht zu erkennen, wiewohl die Wiederholung des Eingangsgebetes (unter den entsprechenden Abänderungen) als Schluſsgebet auf einen solchen hinzudeuten scheint. Wir sondern die einzelnen Abschnitte, indem wir versuchen, ihre Bestimmung vermutungsweise zu ermitteln.

Erster Anuvâka.

Gebet und Gelübde des Schülers zu Eingang, sei es des ganzen Lehrkursus, sei es der einzelnen Unterrichtsstunde.

Zum Heil sei Mitra, Varuṇa,
Zum Heile sei uns Aryaman!
Zum Heil Indra, Bṛihaspati,
Und Vishṇu, der weitschreitende! (Ṛigv. 1,90,9.)

Verehrung dem Brahman! Verehrung dir, Vâyu! Denn du bist das sichtbare Brahman, dich will ich als das sichtbare Brahman bekennen. Ich will reden, was recht ist, ich will

reden, was wahr ist. Das möge mir frommen, das möge dem Lehrenden frommen! Es fromme mir! Es fromme dem Lehrenden! Om! Friede! Friede! Friede!

Zweiter Anuvâka.

Der, wenn auch nicht in der Praxis, so doch prinzipiell erste Unterricht betrifft die *Çikshâ* oder Phonetik, die Belehrung über die Laute, ihre Aussprache, ihre Betonung und ihre Verbindungen. Diese Lehre wird aber hier nicht entwickelt, sondern nur angedeutet, gleichsam in ihrer Berechtigung anerkannt und als Voraussetzung der folgenden Allegorien in Erinnerung gebracht.

Om! Wir wollen die Çikshâ erklären.
Laute und Betonung [Akzentuation];
Quantität [der Vokale] und Ausdruck [namentlich der Konsonanten];
Ausgleichung *(Sâman)*[1] und Bindung [der Laute].
Soviel über das Studium der *Çikshâ.*

Dritter Anuvâka.

Der letzterwähnte Punkt, die Buchstabenverbindung *(saṃtânam, saṃhitâ, saṃdhi)* gibt, ähnlich wie im Ait. Âr. 3,1—2, Anlafs zur *Saṃhitâ-upanishad*, d. h. zur Lehre über den geheimen Sinn der Buchstabenverbindung. Wie nämlich das *Brahman*, d. h. das Vedawort, schöpferisches Prinzip der Welt ist, so sind auch die im Veda vorliegenden Verbindungen der Worte nach Endlaut und Anfangslaut das Prototyp aller harmonischen Verbindungen in dem Weltganzen. Dies wird an den Welträumen, den Weltlichtern, der Belehrung, der Zeugung und der eignen Person durchgeführt, indem die Bindung *(saṃdhi)*
zwischen Erde und Himmel der Raum,
zwischen Feuer und Sonne die [den Blitz tragenden Wolken-] Wasser,
zwischen Lehrer und Schüler die Wissenschaft,
zwischen Vater und Mutter das Kind,
zwischen oberer und unterer Kinnlade die Rede ist.

---

[1] Vgl. Ait. Âr. 3,1,5,6: „Jenes momentane Verweilen *(mâtrâ)* zwischen dem Vorderlaut und Hinterlaut [einer Buchstabenverbindung], welches die Bindung anzeigt, das ist das *Sâman*.“ [Z. B. *na* + *iti* ist weder getrennt *na iti*, noch verfliefsend *neti*, sondern mit einer kleinen Mora dazwischen zu sprechen, welche den Übergang von *a* zu *i* vermittelt und daher das *Sâman*, die Ausgleichung beider bildet.]

Von der Bindung *(saṃdhi)* als Resultat wird dann noch weiter das Binden *(saṃdhânam)* als die dazu führende Tätigkeit unterschieden, nicht ohne allerlei Willkür im einzelnen.

1. Ruhm sei mit uns! Brahmanenwürde sei mit uns! — Weiter wollen wir den Geheimsinn *(upanishad)* der Buchstabenverbindung *(saṃhitâ)* erklären, und zwar an fünf Punkten, in bezug auf die Welträume, die Weltlichter, die Wissenschaft, die Zeugung und das eigne Selbst. Dies ist, was sie die grofsen Verbindungen nennen.

Jetzt in bezug auf die Welträume. — Der Vorderlaut ist die Erde, der Hinterlaut der Himmel, die Bindung der Raum 2. das Binden der Wind. — So in bezug auf die Welträume

Nun in bezug auf die Weltlichter. — Der Vorderlaut ist das Feuer, der Hinterlaut die Sonne, die Bindung das [Wolken-]Wasser, das Binden das Blitzfeuer [*vaidyutaḥ*, sc. *agniḥ*]. — So in bezug auf die Weltlichter.

Nun in bezug auf die Wissenschaft. — Der Vorderlaut ist der Lehrer, 3. der Hinterlaut der Schüler, die Bindung die Wissenschaft, das Binden die Belehrung. — So in bezug auf die Wissenschaft.

Nun in bezug auf die Zeugung. — Der Vorderlaut ist die Mutter, der Hinterlaut der Vater, die Bindung das Kind, das Binden die Zeugung. — So in bezug auf die Zeugung.

4. Nun in bezug auf das eigne Selbst. — Der Vorderlaut ist die untere Kinnlade, der Hinterlaut die obere Kinnlade, die Bindung die Rede, das Binden die Zunge. — So in bezug auf das eigne Selbst.

Dieses sind die grofsen Verbindungen. Wer also diese grofsen Verbindungen erklärt bekommt und weifs, der wird verbunden mit Nachkommenschaft, mit Vieh, mit Brahmanenwürde, mit Nährspeise, mit der Himmelswelt.

Vierter Anuvâka.

Dieser Abschnitt (ohne ersichtlichen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden) enthält das Gebet mit Opferspende eines um Weisheit und Glück bittenden Brahmanschülers, und zwar eines solchen, der sich auf den Lehrberuf vorbereitet, gerichtet an den Gott *Indra*, unter welchem hier Çaṅkara ohne Not die Silbe *Om* versteht, da Indra auch

sonst als Personifikation des Âtman erscheint; vgl. Ait. Âr. 23,7,1. Ait. Up. 1,3,14. Kaush. 2,6 und namentlich Kaush. 3,1. Das ganze Stück bewegt sich in Versen, die unmerklich in rhythmische Prosa übergehen. Die Übersetzung ist an mehrern Stellen, wegen mangelnder Klarheit der Konstruktion und aus andern Gründen, unsicher.

1. Der allgestaltige Zeugestier der Lieder,
Aus Liedern, aus Unsterblichem entsprungen,
Indra durch Weisheit möge mich erlösen,
Möge ich, o Gott, Träger sein des Unsterblichen!

Mein Leib sei rüstig, meine Zunge honigreich,
Viel hörend sei mit meinen Ohren ich!
Du bist der Schrein, der Brahman einschliefst,
Mit Weisheit ganz überdeckt.
Bewahre in mir, was ich gelernt.

Wenn sie herfährt, sich ausbreitend,
2. Langes Weilen bereitend sich, —
Dann werden Kleider und Kühe,
Trank und Speise mir stets zuteil,
Drum bring sie mir, die Glücksgöttin,
Reich an Wolle und Rindern, her! svâhâ!

Möchten die Schüler nach mir fragen! svâhâ!
Viele Schüler zu mir hin fahren! svâhâ!
Schüler den Weg der Forschung wagen! svâhâ!
Selbstbezwingung sich nicht ersparen! svâhâ!
Und Frieden finden im Entsagen! svâhâ!

3. Möge ich der Ruhm meines Stammes sein! svâhâ!
Möge ich besser als Reichere sein! svâhâ!
Lafs mich, o Gott, in dich gehen ein! svâhâ!
Gehe, o Gott, selbst in mich ein! svâhâ!
In dir, dem tausendfach verzweigten Sein,
Wasch' ich, o Gott, von Schuld mich rein! svâhâ!

Wie Wasser abgrundwärts stürzen,
Monde zum Tagverschlinger Zeit,
So lafs, o Schöpfer, hereilen
Zu mir Schüler von allerwärts! svâhâ!

Du bist meine Zuflucht,
Erleuchte mich, geh' in mich ein!

Fünfter Anuvâka.

Einer der Versuche, für die neue Lehre neue Symbole aufzustellen. Wie dem Opferkultus die Brahmanlehre, so tritt hier den vielgebrauchten drei *Vyâhṛiti*'s oder heiligen Ausrufen: *bhûr, bhuvaḥ, svar* (der Annahme nach: Erde, Luftraum, Himmel), welche symbolisch auf die drei Welträume, ihre Regenten, die drei Veden und die drei Lebenshauche gedeutet werden, auf die Autorität eines Ṛishi *Mâhâcamasya* hin, gegenüber als Symbol des Brahman der Ausruf *mahas* (Macht, Fülle, Gedeihen, vergleichbar dem *bhûman*, Chând. 7, und dem *ânanda*, Taitt. 2), welchem als Sonne die Welträume, als Mond die Lichter, als Brahman (d. h. wohl Upanishad) die Veden, als Nahrung die Lebenshauche ihr Gedeihen verdanken *(mahîyante)*, und der sich zu ihnen allen (zu allen andern Gottheiten) verhält wie der Leib (das Selbst, *âtman*) zu den Gliedern. Wie dem Brahman, so huldigen auch dem, der es weiſs, alle jene andern Götter.

1. *Bhûr! bhuvaḥ! suvar!* so lauten die drei heiligen Ausrufe. Als vierten derselben macht Mâhâcamasya diesen kund: *mahas!* das ist Brahman; das ist der Âtman (das Selbst, der Leib), die andern Gottheiten sind nur seine Glieder.

Bhûr ist diese Welt, *bhuvaḥ* der Luftraum, *suvar* jene Welt, 2. *mahas* die Sonne, denn durch die Sonne gedeihen *(mahîyante)* alle die Welten.

Bhûr ist das Feuer, *bhuvaḥ* der Wind, *suvar* die Sonne, *mahas* der Mond, denn durch den Mond gedeihen alle die Weltlichter.

Bhûr sind die Ṛigverse, *bhuvaḥ* die Sâmanlieder, *suvar* die Yajussprüche, 3. *mahas* das Brahman, denn durch das Brahman gedeihen alle die Veden.

Bhûr ist der Aushauch, *bhuvaḥ* der Einhauch, *suvar* der Zwischenhauch, *mahas* die Nahrung, denn durch die Nahrung gedeihen alle die Lebenshauche.

Das sind diese viermal vier, jedesmal vier heilige Ausrufe. Wer sie weiſs, der weiſs das Brahman, dem bringen alle Götter Spende dar.

Sechster Anuvâka.

Im Anschlusse an die Begriffe des vorigen Abschnittes, *bhûr, bhuvaḥ, svar, mahas,* wird, als Gegenstück zu dem Hereinfahren des Âtman in den Menschen durch die Kopfnaht *Vidṛiti* Ait. Up. 1,3,12, das Herausfahren desselben durch die Kopfader (später, seit Maitr. 6,21 *Sushumnâ*

genannt) und den Scheitel geschildert, in einer Weise, welche zwischen den unentwickelten Vorstellungen des Verses Chând. 8,6,6 = Kâth. 6,16 und den entwickelten, Maitr. 6,21 und weiterhin die Mitte hält. Auch hier wieder, wie in der erwähnten Stelle Ait. Up. 1,3,14, erscheint die Seele unter dem Namen *Indra*.

1. Der Raum, der da innen im Herzen ist (Chând. 8,1,1), in dem weilt jener aus Geist bestehende, unsterbliche, goldne Purusha. — Und das, was zwischen den beiden Gaumenseiten gleichwie eine Zitze herabhängt [das Zäpfchen, *uvula*], das ist der Ausgangsort des Indra [der zu Brahman ziehenden Seele]. — Und wo sich hier der Saum des Haares [d. h. das Haar von dem Saume aus] auseinanderlegt [am Scheitel], da schiebt er die Schädelhälften des Kopfes beiseite und betritt mit dem Worte *bhûr* das Feuer, mit dem Worte *bhuvar* den Wind, 2. mit dem Worte *suvar* die Sonne, mit dem Worte *mahas* das Brahman. Da erlangt er Autonomie, erlangt er den Geistesherrn; zum Herrn der Rede, Herrn des Auges, Herrn des Ohres, Herrn der Erkenntnis, zu diesem wird er dann, zum Brahman, dessen Leib der [unendliche] Raum, dessen Wesen die Realität, dessen Spielplatz der Lebensodem, dessen Bewufstsein Wonne, dessen Ruhe vollendet, das unsterblich ist. — Als solches, o Prâcînayogya, sollst du es verehren! [1]

Siebenter Anuvâka.

In Anlehnung an ein altes Ṛishiwort, wonach *pâñktam idaṃ sarvam*, „alles in der Fünfzahl vorhanden ist“, werden hier fünf Welträume, Naturgötter und Naturwesen, und ihnen parallel fünf Lebenshauche, Sinnesorgane und Körperteile aufgestellt. Die Schlufsworte deuten den Gedanken an, dafs, wer diesen Parallelismus zwischen Mensch und Welt, Mikrokosmus und Makrokosmus versteht, dadurch selbst zum Makrokosmus wird.

Erde,	Luftraum,	Himmel,	Pole,	Zwischenpole,
Feuer,	Wind,	Sonne,	Mond,	Sterne,
Wasser,	Kräuter,	Bäume,	Raum,	Selbst,[2]

[1] Das Wort „verehren“, wie auch die Nennung des Schülernamens, bringt uns in Erinnerung, dafs wir es hier mit dem *saguṇam brahma* zu tun haben, welches Gegenstand der Verehrung, nicht des Wissens ist.

[2] *âtman*, hier der Weltleib, die Materie, *virâj*, wie Çaṅkara richtig erklärt.

soweit in bezug auf die Wesen. — Nun in bezug auf das Selbst:

Aushauch,	Einhauch,	Zwischenhauch,	Aufhauch,	Allhauch,
Auge,	Ohr,	Manas,	Rede,	Tastsinn,
Haut,	Fleisch,	Sehne,	Knochen,	Mark.

Dieses in Beziehung zueinander stellend, hat der Ṛishi gesagt: „Fünffach, fürwahr, ist diese ganze Welt.“ Durch die Fünfheit eben gewinnt man sich die Fünfheit.

Achter Anuvâka.

Die im Kultus soviel gebrauchte Silbe *Om* bedeutet das *Brahman*, wodurch alle rituellen Bemühungen als eine Vorbereitung auf Brahman und ein Streben zu ihm hin erscheinen.

Der Laut *Om* ist das Brahman, der Laut *Om* ist diese ganze Welt. Wenn man sagt *Om*, so bedeutet dies ein willfähriges Tun, und auch wenn der [Adhvaryu] spricht: „*O!* lafs den Ruf hören“,[1] so läfst der [Agnîdh] ihn hören. Mit *Om* singen sie die Sâman's, mit *Oṃ Çom* rezitieren sie die Çastra's, mit *Om* ruft der Adhvaryu den Antwortruf, mit *Om* fordert der Brahmán auf, mit *Om* gibt der [Yajamâna] beim Agnihotram seine Einwilligung. *Om* spricht auch der Brahmane, wenn er [den Veda] rezitieren will: „möge ich das Brahman [das Vedawort] erlangen.“ Und er erlangt das Brahman.

Neunter Anuvâka.

Alle übrigen religiösen Pflichten, wie auch alle Berufsgeschäfte des bürgerlichen Lebens sollen begleitet sein von *svâdhyâya* „Durchgehen für sich selbst“ (nach dem Gedächtnisse oder später nach einem Buche) und *pravacanám* „Mitteilung an andere“[2] des Veda. Durch dieses Lernen und Lehren des Veda erhalten alle die aufgezählten Verhaltungsweisen und Handlungen erst ihren wahren Wert und ihre höhere Weihe, und keine derselben soll, wie die Wiederholungen einschärfen, vor sich gehen, ohne von dem Studium des göttlichen Wortes erleuchtet zu werden. — Die

---

[1] *O-çrâvaya.* Vgl. Apastamba bei Vidyâraṇya ad I. p. 55: *âkâra-âdim, okâra-âdim, oṃ-kâra-âdiṃ ca taṃ mantraṃ vikalpena udâjahâra.*

[2] M. Müller in seiner Auffassung von *pravacanam* als Repetieren hat sich, wie es scheint, durch eine falsche Lesung in der Bibl. Ind. p. 32,7 (*adhyayanam* statt *adhyâpanam*) leiten lassen.

einseitigen Auffassungen einiger extremen Lehrer werden zum Schlusse erwähnt. Die Mifsbilligung ihrer Exzentrizitäten, in delikatester Form, liegt in dem, was unser Autor selbst vorher aufgestellt hat.

Rechtschaffenheit und Lernen und Lehren des Veda,
Wahrhaftigkeit und Lernen und Lehren des Veda,
Askese und Lernen und Lehren des Veda,
Bezähmung und Lernen und Lehren des Veda,
Beruhigung und Lernen und Lehren des Veda,
Feueranlegung und Lernen und Lehren des Veda,
Agnihotram und Lernen und Lehren des Veda,
Gastfreundlichkeit und Lernen und Lehren des Veda,
Leutseligkeit und Lernen und Lehren des Veda,
Kinder und Lernen und Lehren des Veda,
Ehepflicht und Lernen und Lehren des Veda,
Nachkommenschaft und Lernen und Lehren des Veda.

Nur Wahrhaftigkeit meint *Satyavacas Râthîtara*. Nur Askese meint *Taponitya Pauruçishṭi*. Nur Lernen und Lehren des Veda meint *Nâka Maudgalya*, denn dies sei die Askese, — dies sei die Askese.

Zehnter Anuvâka.

Eine etwas dunkle, vielleicht auch verderbte, Strophe des (hier wohl zum erstenmal vorkommenden) *Triçañku*, in welcher, wie es scheint, das Vedastudium redend eingeführt wird und seine eigne belebende und reinigende Kraft preist. Das Metrum ist Mahâbṛihatî Yavamadhyâ, 8 + 8 + 12 + 8 + 8 Silben, wobei *asmi* zur folgenden Zeile zu nehmen und *draviṇam* zweisilbig zu sprechen (wenn nicht vielmehr *sudraviṇam* statt *asmi draviṇam* zu lesen) ist. Eigentümlich ist die hier, wie auch oben im vierten Anuvâka hervortretende Neigung zum Reime. Vers 1 *rerivâ* (von *ri*, gebildet wie *rarâvâ* Ṛigv. 10,40,7, *cikitvanâ* Ṛigv. 8,49[60],18) nach Çaṅk. = *prerayitâ*, *antaryâmî*, „belebend", möglicherweise schon hier „abhauend". Bei *vâjini iva su-amṛitam* ist wohl an den Götterhonig der Sonne Chând. 3,1 fg. gedacht. Möglich ist auch die Lesung *vâjinîvasu*.

Den Lebensbaum belebend ich, —
Mein Ruhm berghoch erhebend sich, —
Wie Sonnensüfstrank höchster Läuterung teilhaft,
Ein Kleinod voller Lebenskraft,
Voll Weisheit, göttertrankbetaut, —

dies ist des *Triçañku* [Lobspruch über das] Vedastudium.

Elfter Anuvâka.

Goldne Regeln, die der Lehrer dem scheidenden Schüler mit auf den Lebensweg gibt. Moralisierende Abschnitte wie dieser sind in den Upanishad's selten, da sie dem Geiste derselben eigentlich widersprechen; daher auch Çaṅkara nötig findet, ihr Vorkommen hier durch Hinweis auf ihre bloſs vorbereitende, läuternde Wirkung zu rechtfertigen. Und allerdings kann es für den, in welchem die Upanishadlehre wirklich lebendig geworden ist, kein Gutes und kein Böses, weil überhaupt kein Werk mehr, geben. Und wenn er auch dem Leibe nach hier fortfährt zu leben und zu handeln, so gehört doch sein Geistiges einer Region an, wo es kein Ich und Du, keine Zwecke und kein Wollen mehr gibt; wodurch zwar kein Sporn für das praktische Leben, wohl aber ein völliges Gesichertsein gegen unmoralische Handlungen in demselben gegeben ist. — Hingegen dem Jüngling, der ins Leben tritt, sind moralische Regeln sehr dienlich. Er hat zwar als Brahmacârin schon die ganze Upanishadlehre (durch Auswendiglernen der Upanishad seiner Schule) in sich aufgenommen, aber das Lebendigwerden derselben kann erst im spätern Leben kommen. So lernen unsre Kinder den Katechismus, aber die „Erweckung" *(prabodha)* bleibt einer spätern Zeit vorbehalten. — Dem Inhalte nach gliedern sich die Regeln wie folgt:

I. Drei Grundregeln (a).

II. Pflichten des Hausvaters in seinem Verhalten in bezug auf sich selbst (b) und in bezug auf die Nebenmenschen (c); — Richtschnur für Werk und Wandel desselben im ganzen (d).

III. Besondere Fälle: Verhalten gegen Höhere (e), gegen Arme (f), in zweifelhaften Sachen (g) und gegenüber zweifelhaften Personen (h).

1. Nachdem er den Veda mit ihm studiert hat, ermahnt der Lehrer seinen Schüler:

I. (a) Sage die Wahrheit,
Übe die Pflicht,
Vernachlässige nicht das Vedastudium.

II. Nachdem du dem Lehrer die liebe Gabe überreicht hast, sorge, daſs der Faden deines Geschlechts nicht reiſse.

(b) Vernachlässige nicht die Wahrheit,
Vernachlässige nicht die Pflicht,
Vernachlässige nicht deine Gesundheit,
Vernachlässige nicht dein Vermögen,
Vernachlässige nicht Lernen und Lehren des Veda.

2. (c) Vernachlässige nicht die Pflichten gegen die Götter und Manen,

Ehre die Mutter wie einen Gott,
Ehre den Vater wie einen Gott,
Ehre den Lehrer wie einen Gott,
Ehre den Gast wie einen Gott.

(d) Die Werke, die untadelig sind, die sollst du üben, keine andern.

Was unter uns als guter Wandel gilt, den sollst du einhalten, 3. keinen andern.

III. (e) Wir treffen auch wohl zusammen mit Brahmanen, welche höher stehen als wir selbst: vor diesen darfst du nicht eher, als bis sie sich gesetzt haben, aufatmen [zur Ruhe kommen].

(f) Du sollst geben mit Glauben,
Du sollst nicht geben ohne Glauben,
Du sollst geben mit Freudigkeit,
Du sollst geben mit Schamhaftigkeit,
Du sollst geben mit Furcht [vgl. Ṛigv. 10,117,5],
Du sollst geben mit Mitgefühl.

(g) Ferner, wenn dich einmal Zweifel überkommt in betreff einer Handlung oder Zweifel in betreff eines Verhaltens, 4. so siehe, ob nicht daselbst Brahmanen vorhanden sind von richtigem Urteile, geschickt und erprobt, nicht rigorös, aber treu in ihrer Pflicht; wie diese sich in deiner Lage verhalten würden, also sollst du dich in ihr verhalten.

(h) Endlich, wenn du mit solchen in Berührung kommst, die bescholten sind, so siehe, ob nicht daselbst Brahmanen vorhanden sind von richtigem Urteile, geschickt und erprobt, nicht rigorös, aber treu in ihrer Pflicht; wie diese gegen dieselben sich verhalten würden, also sollst du dich gegen dieselben verhalten.

Das[1] ist die Anweisung [im *Vidhi*], das ist die Unterweisung [im *Arthavâda*], das ist die Geheimlehre des Veda [der *Vedânta*], das ist die Anbefehlung [des *Âcâra*].

Also sollst du es beobachten, — ja, also sollst du alles dies beobachten!

---

[1] Diese letzten Worte des Lehrers blicken auf den ganzen Lehrkursus zurück.

Zwölfter Anuvâka.

Nachdem der Lehrer seine letzten Ermahnungen gegeben, spricht der Schüler, und hier ohne Zweifel als Abschlufs der ganzen Lehrzeit, das Schlufsgebet, dem wir, unter den entsprechenden Änderungen, Anuv. 1 schon als Anfangsgebet begegneten.

Zum Heil sei Mitra, Varuṇa,
Zum Heile sei uns Aryaman,
Zum Heil Indra, Bṛihaspati,
Und Vishṇu, der weitschreitende.

Verehrung dem Brahman! Verehrung dir, Vâyu! Denn du bist das sichtbare Brahman, dich habe ich als das sichtbare Brahman bekannt. Ich habe geredet, was recht ist, ich habe geredet, was wahr ist. Das hat mir gefrommt, das hat dem Lehrenden gefrommt. Es frommte mir, es frommte dem Lehrenden. Om! Friede! Friede! Friede!

II. Die Ânandavallî.

Auf der *Çikshâvallî* (die mit ihren mannigfachen Materialien und in ihrer abgeschlossenen Form vielleicht ursprünglich die ganze Upanishad der Taittirîyaka's ausmachte, zu einer Zeit, wo man noch an einem kindlichen Spiele mit Symbolen sein Genügen fand) erhebt sich, gleichwie ein zweites Stockwerk, unvergleichlich entwickelter und aus der reifsten Zeit des Upanishad-Denkens stammend, die *Ânandavallî*, in Komposition und Gedanken ein völlig einheitliches Werk und eines der schönsten Erzeugnisse altindischer Vertiefung in die Geheimnisse der Natur und des menschlichen Innern, wenn auch nicht eines der am leichtesten verständlichen. Denn wie in einer grofs angelegten Symphonie wogen hier die mannigfachsten Gedankenelemente durcheinander, verschlingen sich und trennen sich wieder, treten hervor und verschwinden, indem sie durch scheinbar fernliegende Gedanken unterbrochen werden, bis sie dann, durch eben diese geklärt, wieder auftauchen und zuletzt in der Harmonie eines grofsen, alles umfassenden Grundgedankens zusammenklingen. Dieser Grundgedanke aber ist, dafs der Âtman, der innerste Kern des Menschen wie der ganzen Schöpfung, nicht erreichbar ist auf dem Wege des von egoistischen Wünschen getragenen Götterkultus *(manomaya)*, aber auch nicht auf dem Wege des sein Objekt als ein anderes sich gegenüberstellenden Erkennens *(vijñânamaya)*, sondern nur auf dem Wege der

völligen, alles Erkennen einer Realität als Schale abstreifenden Einswerdung mit ihm und seiner unerkennbaren, unaussprechlichen Überwesenheit und Wonne *(ânandamaya)*.

Eine kurze Übersicht des Inhalts wird dies bestätigen.

Sehr klar wird das Thema des Ganzen in den Anfangsworten bezeichnet: wer Brahman als *satyam, jñânam, anantam* kennt, und zwar sowohl psychisch in der Höhle des Herzens als auch physisch in dem höchsten Raume, der erlangt dadurch alle Befriedigung, die das geistige Brahman selbst besitzt. Brahman ist also 1) *satyam* die eigentliche Realität, wenn auch nicht die empirische; 2) *jñânam* Erkenntnis, wenn auch nicht die in Subjekt und Objekt gespaltene; 3) *anantam* unendlich; — freilich ist Brahman unendlich, aber darauf kam es hier doch nicht an, sondern auf etwas andres; und wenn ich an das schon in gewissen spätern Upanishad's wiederholt vorkommende *sac-cid-ânanda* denke, dazu Bṛih. 3,9,28 *vijñânam ânandaṃ brahma* nehme, endlich erwäge, dafs gerade an unsrer Stelle, zu Eingang der im Begriff des *ânanda* kulminierenden Ânandavallî das Wort *ânanda* weniger als irgendwo entbehrt werden kann, so wird mir sehr wahrscheinlich, dafs *anantam* hier ein uralter, nachmals durch die Tradition geheiligter Fehler ist, und dafs die ursprüngliche Lesart *satyam, jñânam, ânandam* das erste Auftauchen der drei spätern Attribute des Brahman *sac-cid-ânanda* „Sein, Denken und Wonne" ist. Veranlafst mochte der Fehler dadurch werden, dafs man die Konstruktion nicht mehr verstand und die drei Epitheta für Nominative hielt, als welches *ânandam* sehr ungewöhnlich ist.

Es folgt sodann die vielzitierte Schöpfungsstelle, welche in kurzen Zügen die Genealogie des Âtman durch die Elemente, durch Erde, Pflanzen, Nahrung, Same hindurch bis auf den Menschen, und zwar den materiellen Menschen *(annarasamaya purusha)* herabführt, wodurch dessen Âtman-Wesenheit festgestellt, zugleich aber das Problem aufgegeben wird, die in dem körperlichen Menschen wie in einer Hülle *(koça)* versteckte eigentliche Essenz und tiefste Wesenheit des Âtman aufzusuchen. Und hier zieht nun das tiefer und immer tiefer dringende Denken dem Menschen eine Hülle nach der andern ab, den *annarasamaya, prâṇamaya, manomaya* und *vijñânamaya purusha*, um so schliefslich den *ânandamaya* als den innersten Kern des Menschen und das tiefste und letzte Wesen des Âtman herauszuschälen. Diese Ausschälung des Âtman aus dem Menschen ist aber zugleich eine solche aus der ganzen Natur; der *annarasamaya, prâṇamaya, manomaya* und *vijñânamaya purusha* sind ebensogut in der ganzen Schöpfungswelt wie im Menschen verwirklicht, wie zunächst schon daraus erhellt, dafs am Schlusse von Anuvâka 8 dem Wissenden verheifsen wird, nach dem Tode in stufenweisem Fortschreiten zum *annamaya, prâṇamaya, manomaya, vijñânamaya, ânandamaya* hinaufzugelangen *(upasaṃkrâmati)*. Aber auch viele andre Anzeichen weisen darauf hin, dafs diese fünf ineinander steckenden Purusha's oder Âtman's ebensosehr im Ganzen der Natur wie im einzelnen Menschen zu suchen sind, und man mufs sich diese ihre kosmische Bedeutung neben der psychischen immer gegenwärtig halten.

1) Der *annarasamaya*, d. h. aus Nahrungssaft bestehende, Âtman ist der materielle Mensch und die materielle Natur; beide stammen von Brahman, sind Brahman; und schon wer sie als Brahman verehrt, erntet reichen Lohn. Aber beide sind Brahman in seiner dichtesten Verhüllung, in seiner äufsersten Entfremdung von seinem ursprünglichen Wesen. Ziehen wir die nahrungsartige Hülle ab, so gelangen wir

2) zum *prâṇamaya*, lebenshauchartigen Âtman, d. h. dem Lebensprinzip im Menschen wie in der ganzen Natur. In letzterm Sinne ist es zu verstehen, wenn der ganze Raum oder Äther *(âkâça)* sein Leib, die ganze Erde sein Untergestell und Fundament heifst. In ihm steckt weiter:

3) der *manomaya* Âtman, das aus *manas* (Gedanke, Wille, Wunsch) bestehende Selbst, d. h. der Mensch und die, in den Göttern Agni, Vâyu, Indra usw. personifizierte, Natur, sofern sie vom Willen, vom egoistischen Streben nach Wohlfahrt beseelt sind, welches seinen Ausdruck in dem, auf einem Tauschgeschäft beruhenden, Kultus der vedischen Götter findet. Daher bilden die vier Veden nebst Brâhmaṇa's *(âdeça)* die Körperteile[1] dieses Purusha. Das Unzulängliche dieses Standpunktes wird in zartfühlender Weise nur versteckt angedeutet durch den Schlufsvers, der seine volle Bedeutung erst in einem spätern Zusammenhange findet und daher dort nochmals wiederkehrt, hier aber nur steht, um auszudrücken, dafs weder Reden, hier das Vedawort, noch Manas, hier die in ihm ausgesprochenen Wunschgedanken, imstande sind, das Höchste zu erfassen. — Eine Stufe höher hebt uns sodann:

4) der *vijñânamaya* Âtman, d. h. das im Menschen wie in der Natur verwirklichte Brahman, sofern es ein Gegenstand der (notwendigerweise inadäquaten) Erkenntnis und der Verehrung ist und dem erkennenden und verehrenden Subjekte als Objekt gegenübersteht. Daher ist der Glaube sein Haupt, die Hingebung *(yoga)* sein Leib, die Herrlichkeit *(mahas)* sein Untergestell und Fundament, und der angehängte Vers besagt, richtig übersetzt, „er bringt die Erkenntnis als Opfer und Werke, d. h. statt derselben, dar“. Wer so Brahman als (Objekt der) Erkenntnis weifs, der erlangt nach dem Tode die Wunscherfüllung der Brahmanwelt. Aber das Höchste hat nicht er erreicht, sondern nur der, welcher, noch tiefer dringend,

5) den *ânandamaya* Âtman findet, der mit seinen Gliedern ganz aus Wonne besteht, aber, nachdem ihm der *vijñânamaya* als letzte Hülle abgestreift worden, kein Gegenstand der Erkenntnis, kein empirisch reales Objekt und daher, wie der Vers besagt, für den, welcher in der Unrealität

---

[1] Vgl. Ait. Br. 6,27,5: *âtmasaṃskṛitir vâva çilpâni; chandomayaṃ vâ' etair yajamâna' âtmânaṃ saṃskurute* (er weiht sein Selbst so, dafs es nur aus Hymnen besteht). Çatap. Br. 10,5,1,5: *ṛiṅmayaṃ, yajurmayaṃ, sâmamayam âtmânaṃ saṃskurute* (er weiht sein Selbst so, dafs es nur aus Ṛic, Yajus, Sâman besteht).

der Erscheinungswelt befangen bleibt, ein bloſses Nichtseiendes, in Wahrheit und in höherm Sinne aber das allein Seiende ist.

Diesen Widerspruch aufzuhellen dient der folgende, wichtigste Teil des Ganzen. Er beginnt mit der Doppelfrage: Ist es der Nichtwissende oder der Wissende, welcher nach dem Tode jene Welt, d. h. das Brahman, erreicht? Die aus dem Folgenden zu entnehmende Antwort lautet: Weder der eine noch der andre, sondern der, welcher schon hier mit Brahman eins geworden ist; welches nicht auf dem Wege der Erkenntnis geschieht, weil das Brahman nur soweit es zur Welt geworden, nicht aber seinem eigentlichen ursprünglichen Wesen nach ein Reales, ein Objekt der Erkenntnis ist, wie das Folgende tiefsinnig entwickelt. — Brahman hat, wie in Anlehnung an die konventionelle Schöpfungsformel der Brâhmaṇa's (*so 'kâmayata, bahu syâm,* usw.) entwickelt wird, durch eine Art Selbstentäuſserung *(tapas)* aus sich diese Welt geschaffen, ist auch in dieselbe eingegangen, aber nicht seinem ganzen Wesen nach; vielmehr besteht das wahre und tiefste Wesen Brahman's dem Seienden, Sagbaren, Erkennbaren, Realen dieser Welt gegenüber als ein Jenseitiges, Unsagbares, Unerkennbares, empirisch Unreales *(anṛitam).* Denn: „als Reales ward er zu allem, was in dieser Welt vorhanden ist, denn dieṣ ist, wie man sagt, das Reale“. Brahman hingegen ist, wie der Vers besagt, ein Nichtseiendes *(asad)*, jedoch ein solches, welches die Kraft hatte, sich selbst als Welt seiend zu machen *(tad âtmânaṃ svayam akuruta)*, weil es, wie mit einem schwer übertragbaren Wortspiele gesagt wird, ein in sich Wohlbeschaffenes *(sukṛitam)*, — weil es, wie Platon sagen würde, die Idee des Guten ist. Diese Wohlbeschaffenheit des Urwesens wohnt als Essenz *(rasa)* allen Wesen ein und ist Quelle aller Wonne, ja wer könnte leben und atmen, wenn in dem Nichts, in dem Leeren *(âkâçe)*, d. h. in dem transzendenten Brahman, nicht diese Wonne wäre? Aber voll und ganz erfährt diese Wonne nur der, welcher in jenem Unsichtbaren, Unwesenhaften, Unaussprechlichen, Grundlosen den Frieden, die Gründung findet, indem er ganz zu demselben wird, während hingegen derjenige, welcher zwischen sich und Brahman noch ein Trennendes annimmt (*udaram antaram* „eine Höhlung, einen Zwischenraum“, oder, ziemlich einerlei, *ud aram antaram* „einen wenn auch kleinen Zwischenraum“), d. h. Brahman noch als Objekt der Erkenntnis festhält, aus seinem Wissenswahne den Unfrieden erntet, der überall ist, wo noch eine Zweiheit ist; daher, wie der Vers besagt, auch alle Götter dieser Sphäre des Unfriedens, der Furcht anheimfallen.

Es folgt dann als *ânandasya mîmâṅsâ* jener (ähnlich Bṛih. 4,3,33 wiederkehrende) Hymnus über die Wonne des Brahman, welcher zwar unserm ästhetischen Gefühl so wenig zusagen will wie die indische Musik, für den Inder aber, so wie diese, vielleicht um so angemessener ist. Der Sinn desselben ist, daſs die Wonne des Brahman aller menschlichen und göttlichen Wonne unendlich überlegen ist, und daſs sie dem zuteil wird, welcher, auf Grund der Schriftlehre, sich mit Brahman eins und daher aller, in der Zweiheit wurzelnden, Begierde enthoben weiſs. Wer dieses

weiſs, daſs alles eins in Brahman, daſs der Âtman im Menschen und der in der Sonne einer ist, der wird nach dem Tode eins mit dem in der Welt verwirklichten *annamaya*, *prâṇamaya*, *manomaya*, *vijñânamaya* und zuhöchst mit dem *ânandamaya* Âtman, „vor dem die Worte umkehren und das Denken, nicht findend ihn“, mit dessen Erreichung alle Furcht schwindet, wie auch alle Qual über die eigne Vergangenheit, mag sie nun eine gute oder böse gewesen sein.

1. *Om!*

Der Brahmanwissende erlangt das Höchste. Darüber ist dieser Vers:

Als Realität, als Erkenntnis, als Wonne [Vulgata: als unendlich],
Wer so das Brahman kennt, in der Höhle [des Herzens] verborgen und im höchsten Raume,
Der erlangt alle Wünsche
In Gemeinschaft mit Brahman, dem allweisen.

Aus diesem Âtman, fürwahr, ist der Äther [Raum] entstanden, aus dem Äther der Wind, aus dem Winde das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde, aus der Erde die Pflanzen, aus den Pflanzen die Nahrung, aus der Nahrung der Same, aus dem Samen der Mensch.

Dieser Mensch, fürwahr, ist aus Nahrungssaft bestehend *(annarasamaya)*; an ihm ist dieses [hinzeigend] das Haupt, dieses die rechte Seite, dieses die linke Seite, dieses der Rumpf, dieses das Unterteil, das Fundament. Darüber ist auch dieser Vers [freie Çloka's]:

2. Aus Nahrung geboren sind die Geschöpfe,
Alle, wie sie auf Erden sind,
Durch Nahrung haben sie ihr Leben,
In diese gehn sie ein zuletzt.
Nahrung ist der Wesen ältestes,
Drum wird allheilend sie genannt.

Alle Nahrung erlangt einer,
Der Brahman als die Nahrung ehrt,
Nahrung ist der Wesen ältestes,
Drum wird allheilend sie genannt.

Aus Nahrung entstehn die Wesen,
Durch Nahrung wachsen sie weiter,
Wesen durch sich, sich durch Wesen,
Nährt sie, darum heifst Nahrung sie.

Von diesem aus Nahrungssaft bestehenden verschieden, dessen innerer Âtman (Selbst) ist der aus Lebenshauch bestehende *(prâṇamaya)*; mit dem ist jener gefüllt [wie ein Schlauch mit Wind, Çaṅk.]; jener nun ist menschengestaltig, und gemäfs seiner Menschengestaltigkeit ist auch dieser menschengestaltig. An ihm ist der Einhauch das Haupt, der Zwischenhauch die rechte Seite, der Aushauch die linke Seite, der Raum (Äther) der Rumpf, die Erde das Unterteil, das Fundament. Darüber ist auch dieser Vers:

3. Dem Lebensodem nachatmen Götter,
Auch die Menschen und Tiere all',
Odem ist ja der Wesen Leben,
Drum wird All-Leben er genannt.

Zur vollen Lebensdauer kommt,
Wer Brahman als den Odem ehrt,
Odem ist ja der Wesen Leben,
Drum wird All-Leben er genannt.

Bei diesem ist sein [als Leib] verkörpertes Selbst[1] das nämliche wie bei dem vorigen.

Von diesem aus Lebenshauch bestehenden verschieden, dessen innerer Âtman (Selbst) ist der aus Manas (Vorstellung, Wille, Wunsch) bestehende *(manomaya)*; mit dem ist jener gefüllt; jener nun ist menschengestaltig, und gemäfs seiner Menschengestaltigkeit ist auch dieser menschengestaltig. An ihm ist das Yajus das Haupt, die Ṛic die rechte Seite, das Sâman die linke Seite, die Anweisung [d. h. das Brâh-

[1] Zur Bestätigung unsrer Auffassung vgl. Çaṅk. zu Brahmasûtra p. 115,9. 117,6. Der *annamaya, prâṇamaya, manomaya, vijñânamaya, ânandamaya* sind alle in demselben Leibe verkörpert.

maṇam] der Rumpf, die Atharva- und Angiras-Lieder das Unterteil, das Fundament. Darüber ist auch dieser Vers:

4. Vor dem die Worte umkehren
Und das Denken, nicht findend ihn,
Wer dieses Brahman's Wonne kennt,
Der fürchtet nun und nimmer sich.

Bei diesem ist sein [als Leib] verkörpertes Selbst das nämliche wie bei dem vorigen.

Von diesem aus Manas bestehenden verschieden, dessen innerer Âtman (Selbst) ist der aus Erkenntnis bestehende *(vijñânamaya)*; mit dem ist jener gefüllt; jener nun ist menschengestaltig, und gemäſs seiner Menschengestaltigkeit ist auch dieser menschengestaltig. An ihm ist der Glaube das Haupt, die Gerechtigkeit die rechte Seite, die Wahrheit die linke Seite, die Hingebung *(yoga)* der Rumpf, die Macht *(mahas)* das Unterteil, das Fundament. Darüber ist auch dieser Vers:

5. Erkenntnis bringt er als Opfer,
Erkenntnis als die Werke dar,
Als Erkenntnis alle Götter
Ehren Brahman, das älteste.

Wer das Brahman als Erkenntnis
Weiſs und nicht von ihm weichet ab,
Der läſst im Leibe die Übel
Und erlangt alles, was er wünscht.

Bei diesem ist sein [als Leib] verkörpertes Selbst das nämliche wie bei dem vorigen.

Von diesem aus Erkenntnis bestehenden verschieden, dessen innerer Âtman (Selbst) ist der aus Wonne bestehende *(ânandamaya)*; mit dem ist jener gefüllt; jener nun ist menschengestaltig, und gemäſs seiner Menschengestaltigkeit ist auch dieser menschengestaltig. An ihm ist Liebes das Haupt, Freude die rechte Seite, Freudigkeit die linke Seite, Wonne

der Rumpf, Brahman das Unterteil, das Fundament. Darüber ist auch dieser Vers:

6. Nichtseiend ist der gleichsam nicht,
Wer Brahman als nichtseiend weifs;
Wer Brahman weifs als Seiendes,
Ist dadurch selbst ein Seiender.

Bei diesem ist sein [als Leib] verkörpertes Selbst das nämliche wie bei dem vorigen.

Da nun entstehen Fragen wie diese:

Ob irgend ein Nichtwissender
Abscheidend geht in jene Welt?
Oder ob wohl der Wissende
Abscheidend jene Welt erlangt?

Er begehrte: „Ich will vieles sein, will mich fortpflanzen.“ Da übte er Kasteiung. Nachdem er Kasteiung geübt, schuf er die ganze Welt, was irgend vorhanden ist. Nachdem er sie geschaffen, ging er in dieselbe ein. Nachdem er in sie eingegangen, war er

Seiendes und Jenseitiges,
Aussprechliches und Unaussprechliches,
Gegründetes und Grundloses,
Bewufstsein und Unbewufstsein,
Realität und Nichtrealität.

Als Realität ward er zu allem, was irgend vorhanden ist; denn dieses nennen sie die Realität. Darüber ist auch dieser Vers:

7. Nichtseiend war dies zu Anfang;
Aus ihm entstand das Seiende.
Er schuf sich selbst wohl aus sich selbst,
Daher dies „wohlbeschaffen“ heifst.

Was dieses Wohlbeschaffene ist, fürwahr, das ist die Essenz. Denn wenn einer diese Essenz empfängt, so wird er wonnevoll. Denn wer könnte atmen, wer leben, wenn in dem

leeren Raume [*âkâçe*, in dem Nichts, aus dem die Welt entstanden] nicht jene Wonne wäre. Denn er ist es, der die Wonne schaffet. Denn wenn einer in jenem Unsichtbaren, Unrealen, Unaussprechlichen, Unergründlichen den Frieden, den Standort findet, alsdann ist er zum Frieden gelangt. Wenn aber einer in jenem einen Zwischenraum, eine Trennung [oder „eine wenn auch kleine Trennung", zwischen sich als Subjekt und dem Âtman als Objekt] annimmt, dann besteht sein Unfriede fort; es ist aber der Unfriede des, der sich weise dünket [indem er Brahman zum Objekt der Erkenntnis macht]. Darüber ist auch dieser Vers:

8. Aus Furcht vor ihm der Wind läutert,
Aus Furcht vor ihm die Sonne scheint,
Aus Furcht vor ihm eilt hin Agni
Und Indra und der Tod zu fünft.

Dieses ist die Betrachtung über die Wonne.

Gesetzt, es sei ein Jüngling, ein wackerer Jüngling, ein lernbegieriger, der schnellste, kräftigste, stärkste, und ihm gehörte diese ganze Erde mit all ihrem Reichtum, so ist das eine menschliche Wonne.

Aber hundert menschliche Wonnen sind eine Wonne der Mensch-Gandharven [Gandharva gewordene Menschen oder Mensch gewordene Gandharva's], — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Und hundert Wonnen der Mensch-Gandharven sind eine Wonne der Gott-Gandharven, — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Und hundert Wonnen der Gott-Gandharven sind eine Wonne der Väter, welche die langdauernde Himmelswelt bewohnen, — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Und hundert Wonnen der Väter, welche die langdauernde Himmelswelt bewohnen, sind eine Wonne der geborenen Götter [„der Götter, die zu Menschen geworden sind" (Dvivedagañga), oder einfach: der *devâḥ pratyaksham*, d. h. der Brahmanen?], — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Und hundert Wonnen der geborenen Götter sind eine Wonne der Werkgötter, die durch ihr Werk zu den Göttern eingehen, — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Und hundert Wonnen der Werkgötter sind eine Wonne der Götter, — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Und hundert Wonnen der Götter sind eine Wonne des Indra, — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Und hundert Wonnen des Indra sind eine Wonne des Bṛihaspati, — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Und hundert Wonnen des Bṛihaspati sind eine Wonne des Prajâpati, — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Und hundert Wonnen des Prajâpati sind eine Wonne des Brahman, — und eines, der schriftgelehrt und frei von Begierde ist.

Er, der hier im Menschen wohnt, und jener dort in der Sonne, die sind eins.

Wer, solches wissend, aus dieser Welt dahinscheidet, der gelangt in jenen aus Nahrungssaft bestehenden Âtman, und gelangt in jenen aus Lebenshauch bestehenden Âtman, und gelangt in jenen aus Manas bestehenden Âtman, und gelangt in jenen aus Erkenntnis bestehenden Âtman, und gelangt in jenen aus Wonne bestehenden Âtman.

Darüber ist auch dieser Vers:

9. Vor dem die Worte umkehren
Und das Denken, nicht findend ihn,
Wer dieses Brahman's Wonne kennt,
Der fürchtet sich vor keinem mehr.

Ihn, fürwahr, quälen nicht mehr die Fragen: „Welches Gute habe ich unterlassen?“ — „Welches Böse habe ich begangen?“ —

Wer, solches wissend, sich von diesen hin zum Âtman

rettet, der rettet sich zugleich von beiden [Gutem und Bösem] hin zum Âtman[1], — wer solches weifs. — So lautet die Upanishad.

III. Die Bhṛiguvallî.

Auch dieser letzte Teil der Taittirîya-Upanishad gibt sich, ebenso wie der vorige (Taitt. 2), als ein untrennbares Ganze, jedoch ist er ein Ganzes, welches in wunderlicher Weise aus sehr heterogenen Bestandstücken zusammengeklebt ist.

Zunächst folgt (Anuv. 1—6) die *bhârgavî vâruṇî vidyâ,* d. h. die von *Bhṛigu* auf Anweisung seines Vaters *Varuṇa* hin gefundene Lehre. Dieser Abschnitt wiederholt in Form einer Legende die Gedanken der Ânandavallî (Taitt. 2), verhält sich also zu ihr ganz ähnlich wie Kaush. 4 zu Kaush. 3, oder wie Chând. 8,7—12 zu Chând. 8,1—6. Bemerkenswert und schön ist es, dafs Varuṇa nicht selbst die Lehre von Brahman mitteilt, sondern nur ein Kriterium gibt, an dem das Brahman kenntlich ist, in dem berühmten und vielzitierten Worte: „Fürwahr, woraus diese Wesen entstehen, wodurch sie, entstanden, leben, worein sie, dahinscheidend, wieder eingehen, das erforsche, das ist das Brahman!" — worauf dann Bhṛigu selbst, und zwar auf dem Wege der fortgesetzten Askese *(tapas)*, das Brahman in zunehmender Verinnerlichung als Nahrung, als Lebenshauch, als Manas, als Erkenntnis und zuhöchst als Wonne begreift. Hierin liegt offenbar die Anerkennung, dafs jene vorhergehenden Definitionen des Brahman als Nahrung usw. nicht genügen, sondern (ebenso wie in Taitt. 2) als Schalen abzulösen sind, um zum Kern zu gelangen.

Um so verwunderlicher ist es, dafs diese Lehre zum Ausgangspunkte einer bis zum Schlusse sich erstreckenden Betrachtung (Anuv. 6—10) gemacht wird, welche, von der Höhe des erreichten Standpunktes zurückfallend, Brahman, in ähnlicher Weise wie das Lied Taitt. 2,2 (oben S. 228), als Nahrung feiert.

---

[1] Der Gedanke, „wer das Böse aufgibt, der gibt zugleich Böses und Gutes auf", ist klar, aber die Konstruktion: *spṛiṇute* (er rettet sich) *ete* (von diesen, diese überwindend) *âtmânam* (zum Âtman), ist ungewöhnlich und nur daraus erklärlich, dafs im Begriffe des *spṛiṇute* zweierlei liegt: dafs man das eine (Akkus.) überwindet und dadurch zum andern (Akkus.) gelangt.

Schon der Übergang (Anuv. 6) zeigt, dafs wir in ein gänzlich andres Fahrwasser gelangen: „Dieses ist die Lehre des Bhṛigu, des Sohnes des Varuṇa, die im höchsten Himmelsraume (nicht: «Herzensraume», Çaṅk., vgl. Taitt. 2,1) gegründete, wer solches weifs, der ist gegründet, — der wird nahrungsreich, ein Nahrungesser, wird grofs an Nachkommenschaft, Vieh und Brahmanenwürde und grofs an Ruhm. Seine Maxime ist, die Nahrung nicht zu tadeln.“ Diese Verheifsung und begleitende Maxime (sie gehört zum Vorhergehenden, nicht zum Folgenden; die Anuvâka-Einteilung ist, wie auch Taitt. 2, ganz verkehrt), wie sie sich im folgenden ähnlich wiederholen, ist eine Nachbildung von Chând. 2,11—21 (oder eines ähnlichen, nicht mehr vorhandenen Abschnittes) und ist auch bei den symbolischen Ausdeutungen, wie sie den Eingang der Upanishad's zu bilden pflegen, wohl zu ertragen, nicht aber am Ende der Upanishad, und nachdem so grofse und herrliche Gedanken vorhergegangen sind.

Das Folgende scheint, wie der Form nach von Chând. 2,11—21, so dem Inhalte nach von einem Abschnitte wie Bṛih. 2,5 abhängig zu sein, wonach die verschiedenen Naturerscheinungen aufeinander angewiesen sind, die Erde der Honig der Wesen und die Wesen der Honig der Erde sind, usw. In ähnlicher Weise (nur dafs die Hindeutung auf das Höhere, welche Bṛih. 2,5 der Zweck ist, hier fehlt) werden an unsrer Stelle (Anuv. 7—9) a) Leben und Leib, b) Wasser und Licht, c) Erde und Raum als, wechselweise voneinander, Nahrung und Nahrungesser gefeiert, wobei dann alle drei Male eine Verheifsung und Maxime (wie Chând. 2,11—21) den Schlufs macht. Aber alle diese drei (a) zu Anfang, (b) in der Mitte und (c) am Ende gegebenen Verheifsungen vereinigen sich auf dem, welcher solches, d. h. die im Gegenwärtigen vorgetragene Lehre, weifs. — Das dürfte der Sinn des schwer verständlichen und bisher nicht verstandenen Schlufspassus sein.

Nachdem die Nahrung als Leben und Leib, Wasser und Licht, Erde und Raum im ganzen behandelt worden, folgt nun die Wiedererkennung *(samâjñâ)* derselben in der Betätigung der Lebensorgane und Naturwesen im einzelnen, nebst nachfolgender Verehrung der Nahrung als Grundlage, Macht usw. — Çaṅkara freilich versteht unter dem hier gefeierten *tad* das Brahman, aber das einzige vorhergehende Subjekt, worauf wir *tad* beziehen können, ist *annam* (die Nahrung); auch kommt *brahman* (allerdings wohl in der Bedeutung „Zauberformel“) selbst unter den Dingen vor, als welche man das *tad* verehren soll, und endlich empfiehlt der ganze Zusammenhang die Annahme, dafs es wiederum nur die Nahrung ist, welche hier so überschwenglich verherrlicht wird, — wenn auch nicht so überschwenglich wie am Schlusse (Anuv. 10, S. 239), wo in schmählicher Weise der schöne Abschlufs Taitt. 2,8 von dem Hinaufschwingen nach dem Tode zum *annamaya, prâṇamaya, manomaya, vijñânamaya* und als letztes Ziel zum *ânandamaya* blofs als Mittel benutzt wird, um sich auf der durch sie alle erreichten Höhe als Nahrung und Nahrungesser zu fühlen, woran sich dann ein dem Gedanken nach an das Rätselspiel Chând. 4,3,5—7 erinnernder Vers schliefst.

Der Gedanke, das Brahman als den Inbegriff von Nahrung und Nahrungesser, d. h. Objektivem und Subjektivem (in späterer Sprache *bhogyam* und *bhoktar*) zu feiern, ist an sich der Upanishad's nicht unwürdig, aber die Benutzung des keine Zweiheit mehr kennenden *ânandamaya* als Mittel zu diesem Gedanken als Zweck erklärt sich nur aus dem Mangel an Pietät, welchen die Epigonen gegenüber den Erbstücken einer grofsen, nicht mehr verstandenen Vergangenheit auch sonst zu bekunden pflegen.

1. Es begab sich, dafs *Bhṛigu Vâruṇi* zu seinem Vater *Varuṇa* ging und sprach: „Lehre mich, o Ehrwürdiger, das Brahman!" — Und er[1] legte ihm dieses vor [was er bisher gelernt hatte]: die Nahrung, den Odem, das Auge, das Ohr und das Manas. Er aber sprach zu ihm: „Dasjenige, fürwahr, woraus diese Wesen entstehen, wodurch sie, entstanden, leben, worein sie, dahinscheidend, wieder eingehen, das suche zu erkennen, das ist das Brahman."

Da übte er Tapas (Askese). Nachdem er Tapas geübt, 2. erkannte er: „das Brahman ist die Nahrung. Denn aus der Nahrung entstehen ja diese Wesen, durch die Nahrung, nachdem sie entstanden sind, leben sie, und in die Nahrung gehen sie, dahinscheidend, wieder ein."

Obwohl er dieses erkannt, ging er wiederum zu seinem Vater Varuṇa und sprach: „Lehre mich, o Ehrwürdiger, das Brahman!" — Der aber sprach zu ihm: „Durch Tapas suche das Brahman zu erkennen; das Brahman ist Tapas." — Da übte er Tapas. Nachdem er Tapas geübt, 3. erkannte er: „das Brahman ist Lebensodem. Denn aus dem Lebensodem entstehen ja diese Wesen, durch den Lebensodem, nachdem sie entstanden sind, leben sie, und in den Lebensodem gehen sie, dahinscheidend, wieder ein."

Obwohl er dieses erkannt, ging er wiederum zu seinem Vater Varuṇa und sprach: „Lehre mich, o Ehrwürdiger, das Brahman!" — Der aber sprach zu ihm: „Durch Tapas suche

[1] Wir verstehen hier nicht Varuṇa, sondern Bhṛigu, eine Auffassung, welche zwar die Erklärer (Çañkara, Röer, Weber, Müller) sämtlich gegen sich, dafür aber die analoge Stelle Chând. 7,1 für sich hat.

das Brahman zu erkennen, das Brahman ist Tapas.“ — Da übte er Tapas. Nachdem er Tapas geübt, 4. erkannte er: „das Brahman ist Manas. Denn aus dem Manas entstehen ja diese Wesen, durch das Manas, nachdem sie entstanden sind, leben sie, und in das Manas gehen sie, dahinscheidend, wieder ein.“

Obwohl er dieses erkannt, ging er wiederum zu seinem Vater Varuṇa und sprach: „Lehre mich, o Ehrwürdiger, das Brahman!“ — Der aber sprach zu ihm: „Durch Tapas suche das Brahman zu erkennen, das Brahman ist Tapas.“ — Da übte er Tapas. Nachdem er Tapas geübt, 5. erkannte er: „das Brahman ist Erkenntnis. Denn aus der Erkenntnis entstehen ja diese Wesen, durch die Erkenntnis, nachdem sie entstanden, leben sie, und in die Erkenntnis gehen sie, dahinscheidend, wieder ein.“

Obwohl er dieses erkannt, ging er wiederum zu seinem Vater Varuṇa und sprach: „Lehre mich, o Ehrwürdiger, das Brahman!“ — Der aber sprach zu ihm: „Durch Tapas suche das Brahman zu erkennen, das Brahman ist Tapas.“ — Da übte er Tapas. Nachdem er Tapas geübt, 6. erkannte er: „das Brahman ist Wonne. Denn aus der Wonne entstehen ja diese Wesen, durch die Wonne, nachdem sie entstanden, leben sie, und in die Wonne gehen sie, dahinscheidend, wieder ein.“

Dieses ist die Lehre des Bhṛigu, des Sohnes des Varuṇa, welche in dem höchsten Himmelsraume gegründet ist. Wer solches weiſs, der ist gegründet, der wird nahrungsreich, ein Nahrungesser, wird groſs an Nachkommenschaft, Vieh und Brahmanenwürde und groſs an Ruhm. 7. Seine Maxime ist, die Nahrung nicht zu tadeln.

(a) Die Nahrung, fürwahr, ist das Leben, und der Nahrungesser ist der Leib. Der Leib ist in dem Leben gegründet, und das Leben ist in dem Leib gegründet. In dieser Weise ist die Nahrung in der Nahrung gegründet. Wer also die Nahrung in der Nahrung gegründet weiſs, der ist gegründet,

der wird nahrungsreich, ein Nahrungesser, wird grofs an Nachkommenschaft, Vieh und Brahmanenwürde und grofs an Ruhm. 8. Seine Maxime ist, die Nahrung nicht zu verschmähen.

(b) Die Nahrung, fürwahr, ist das Wasser, und der Nahrungesser ist das Licht. Das Licht ist in dem Wasser gegründet, und das Wasser ist in dem Lichte gegründet. In dieser Weise ist die Nahrung in der Nahrung gegründet. Wer also die Nahrung in der Nahrung gegründet weifs, der ist gegründet, der wird nahrungsreich, ein Nahrungesser, wird grofs an Nachkommenschaft, Vieh und Brahmanenwürde und grofs an Ruhm. 9. Seine Maxime ist, die Nahrung zu mehren.

(c) Die Nahrung, fürwahr, ist die Erde, und der Nahrungesser ist der Raum (Äther). Der Raum ist in der Erde gegründet, und die Erde ist in dem Raume gegründet. In dieser Weise ist die Nahrung in der Nahrung gegründet. Wer also die Nahrung in der Nahrung gegründet weifs, der ist gegründet, der wird nahrungsreich, ein Nahrungesser, wird grofs an Nachkommenschaft, Vieh und Brahmanenwürde und grofs an Ruhm. 10. Seine Maxime ist, keinen [Gast] in seiner Wohnung abzuweisen.

Darum wird er aller Wege reiche Nahrung erlangen, also dafs die Leute von ihm sagen: „Dem ist die Nahrung gediehen!“ — Wahrlich, eben die Nahrung, die (a) jenem zu Anfang Erwähnten gediehen, die wird auch demjenigen zu Anfang gedeihen, — und die (b) jenem in der Mitte Erwähnten gediehen, die wird auch demjenigen in der Mitte gedeihen, — und die (c) jenem zu Ende Erwähnten gediehen, die wird auch demjenigen zu Ende gedeihen, der solches weifs.

Als Wohlstand wohnt sie [die Nahrung, nach Çaṅk. das Brahman] in der Rede, als Einnahme und Wohlstand in Aushauch und Einhauch, als Wirken in den Händen, als Gehen in den Füfsen, als Entleeren im Entleerungsorgan, — das ist

ihre Wiedererkennung im Menschen. Nunmehr die in den Göttern: als Sättigung wohnt sie im Regen, als Gewalt im Blitze, als Pracht im Vieh, als Licht in den Gestirnen, als Fortpflanzung, Unsterbliches, Wonne in dem Zeugungsorgan[1], als Weltall in dem Raume. Man soll sie [die Nahrung] verehren als die Grundlage, und man wird gegründet sein; man soll sie verehren als die Macht, und man wird mächtig sein; man soll sie verehren als die Ehre (lies *mâna*), und man wird geehrt sein; man soll sie verehren als Neigung, und alle Wünsche werden sich einem neigen; man soll sie verehren als die Zauberformel *(brahman)*, und man wird zauberreich sein; man soll sie verehren als das Herumsterben um die Zauberformel, und um einen herum werden sterben die hassenden Nebenbuhler, um einen herum die feindseligen Verwandten [fast wörtlich nach Ait. Br. 8,28,1].

Er, der hier im Menschen wohnt, und jener dort in der Sonne, die sind eins. Wer, solches wissend, aus dieser Welt dahinscheidet, der, nachdem er in jenen aus Nahrungssaft bestehenden Âtman gelangt ist, und nachdem er in jenen aus Lebenshauch bestehenden Âtman gelangt ist, und nachdem er in jenen aus Manas bestehenden Âtman gelangt ist, und nachdem er in jenen aus Erkenntnis bestehenden Âtman gelangt ist, und nachdem er in jenen aus Wonne bestehenden Âtman gelangt ist, — durchstreift dann diese Welten, nach Lust sich nährend und nach Lust sich gestaltend, und sitzt da und singt dieses Lied:

O wundervoll! o wundervoll! o wundervoll!
Ich bin Nahrung, ich bin Nahrung, ich bin Nahrung!
Ich bin Nahrungesser, ich bin Nahrungesser, ich bin Nahrungesser!
Ich bin Ruhmkünder, ich bin Ruhmkünder, ich bin Ruhmkünder!

---

[1] Dieses Satzglied scheint sich aus der psychischen Reihe, zu der es gehört, in die kosmische verirrt zu haben. Übrigens ist der Gebrauch von *ânanda*, nach allem was darüber in der Ânandavallî und Bhṛiguvallî vorgekommen, in dem hier zu verstehenden Sinne ein wahres Ärgernis.

Der Erstgeborne der Weltordnung bin ich,
Schon vor den Göttern, an des Ew'gen Quellpunkt;
Wer mich austeilt, der labt mich eben damit,
Denn ich bin Nahrung, essend den Nahrungesser,
Bin über diese ganze Welt erhaben!

Wie Gold leuchtend ist, wer solches weifs! — So lautet die Upanishad.

Die Mahâ-Nârâyaṇa-Upanishad

(Bṛihan-Nârâyaṇa-Upanishad, Yâjñikî Upanishad)

des schwarzen Yajurveda.

(Taittirîya-Âraṇyakam, Buch X.)

EINLEITUNG.

Dieses letzte Buch in der langen Reihe der Brâhmaṇaschriften aus der Taittirîya-Schule enthält Rituelles und Dogmatisches, Altes und ganz Junges miteinander vermischt und trägt deutlich die Merkmale einer Nachlese an sich. Der Name „die grofse Nârâyaṇa-Upanishad“ (zum Unterschiede von der kurzen Nârâyaṇa-Upanishad des Atharvaveda) bezieht sich auf die Verherrlichung des *Nârâyaṇa* in Anuvâka 11, wobei in der Schilderung des Feuers und der Spitzflamme im Herzen schon ganz die Vorstellungsweise der dem *Yoga* gewidmeten Atharva-Upanishad's sich geltend macht. Ein zweiter Name des ganzen Werkes ist *Yâjñikî Upanishad*, nicht sowohl nach seinen vielen rituellen Abschnitten, wie Sâyaṇa meint *(karmaṇâm bâhulyât)*, denn die wenigsten derselben beziehen sich auf das Opfer, als vielmehr wegen des berühmten Schlufsabschnittes, welcher den Menschen unter der Allegorie des Opfers betrachtet (vgl. Chând. 3,16—17). Bemerkenswert ist, dafs Çaṅkara, welcher diesen Abschnitt (ad Brahmasûtra 3,3,24) als den Taittirîyaka's angehörend erwähnt und bespricht, im übrigen parallele Stellen nicht nach unsrer Upanishad, sondern nach Çvetâçvatara u. a. zitiert (vgl. zu 10, *v.* 5). — Wie die Nachweisungen zeigen, finden sich viele alte Sprüche, namentlich Parallelstellen zur Vâjasaneyi-Saṃhitâ, wieder, andres steht auf der Stufe der Kâṭhaka-

Muṇḍaka-, Çvetâçvatara-, Kaivalya-Upanishad, und an einigen Stellen findet sich Chândogya-Upanishad deutlich nachgebildet (vgl. Anuv. 10, *v.* 23 und Anuv. 13, vielleicht auch Anuv. 63,16, wo man gleich sehr an Chând. 7 und Taitt. 2 erinnert wird). Führt dies schon in eine späte Zeit, so noch mehr die Art wie der *Om*-Laut 10,24 erwähnt wird, ferner die Schilderung des Herzens 11,6—12, der Name *Vedânta* 10,22 (= Muṇḍ. 3,2,6), die stellenweise nicht wohl allein auf Rechnung der Überlieferung zu setzenden grammatischen Unkorrektheiten (vgl. z. B. 1,5) und das Prâkṛitzitat in Anuv. 9. — Im ganzen, und von den altertümlichen Zitaten abgesehen, wird unsre Upanishad als ein Übergangsglied zwischen den Dreiveda-Upanishad's und denen des Atharvaveda zu betrachten sein.

Nach dem Vorgange des Oupnekhat beschränken wir die Übersetzung auf die upanishad-artigen Partien, folgen aber nicht, wie er und Weber (Ind. Stud. II, 78 fg.) der *Ândhra*-Rezension in 80 Anuvâka's (welche uns nicht zugänglich ist), sondern der von Sâyaṇa kommentierten und in der Bibliotheca Indica herausgegebenen, aus 64 Anuvâka's bestehenden Rezension der *Drâviḍa*'s. Die beiden Rezensionen entsprechen sich (nach Weber, Ind. Stud. II, 79 und Râjendralâla Mitra, p. 911—913 der Ausgabe) in folgender Weise:

Drâviḍa — Ândhra:

D. 1 = Â. 1—2	D. 26—28 = Â. 34—35
D. 2 = Â. 4	D. 29 = Â. 68
D. 3 = Â. 3	D. 30 = Â. 36
D. 4 = Â. 5	D. 31 = Â. 68
D. 5 = Â. 6	D. 32—35 = Â. 69
D. 6—11 = Â. 8—13	D. 36 = Â. 70
D. 12 = Â. 23	D. 37 = Â. 74
D. 13 = Â. 14	D. 38 = Â. 71
D. 14 = Â. 15	D. 39 = Â. 41
D. 15 = Â. 37	D. 40—41 = Â. 42
D. 16 = Â. 24	D. 42—47 = Â. 43. 17—21
D. 17 = Â. 25	D. 48—50 = Â. 38—40
D. 18 = Â. 22	D. 51—61 = Â. 65—66
D. 19—25 = Â. 26—32	D. 62—64 = Â. 78—80

Ândhra — Drâviḍa:

Â. 1—2 = D. 1	Â. 23 = D. 12	Â. 44—64 fehlen
Â. 3 = D. 3	Â. 24 = D. 16	Â. 65—66 = D. 51—61
Â. 4 = D. 2	Â. 25 = D. 17	Â. 67 fehlt
Â. 5 = D. 4	Â. 26—32 = D. 19—25	Â. 68 = D. 29—31
Â. 6 = D. 5	Â. 33 fehlt	Â. 69 = D. 32—35
Â. 7 fehlt	Â. 34—35 = D. 26—28	Â. 70 = D. 36
Â. 8—13 = D. 6—11	Â. 36 = D. 30	Â. 71 = D. 38
Â. 14 = D. 13	Â. 37 = D. 15	Â. 72—73 fehlen
Â. 15 = D. 14	Â. 38—40 = D. 48—50	Â. 74 = D. 37
Â. 16 fehlt	Â. 41 = D. 39	Â. 75—77 fehlen
Â. 17—21 = D. 43—47	Â. 42 = D. 40—41	Â. 78—80 = D. 62—64
Â. 22 = D. 18	Â. 43 = D. 42	

Aufserdem ist unsre Upanishad noch in einer von Col. Jacob (Bombay 1888) herausgegebenen Atharva-Rezension in 25 Khaṇḍa's vorhanden. Die Abweichungen derselben sind in den von uns übersetzten Abschnitten nur unerheblich; die wichtigsten unter ihnen werden wir in den Anmerkungen mitteilen.

Erster Anuvâka (v. 1—22 = Atharva-Rez. 1—2).

1. Im Meer ohn' Ufer, in des Weltalls Mitte,
Auf Himmels Rücken, gröfser als das Grofse,
Mit seinem Glanz durchdringend die Weltlichter, —
Weilt als Prajâpati im Mutterleib er,

2. In dem die Welt zergeht und sich entfaltet,[1]
Auf dem die Götter alle sind gegründet,[2] —
Es ist das, was da war, und das, was sein wird,
Es ist im Laute in dem höchsten Raume,[2] —

3. In den gehüllt den Raum mit Erd' und Himmel
Die Sonne überglüht mit Glanz und Funkeln,[3]
Den selbst dem Meere ein die Dichter weben,
Und jener höchsten Silbe *(Om)* die Geschöpfe, —

4. Der der Welt Zeugung zeugte, der durch Wasser
Die Lebewesen säte auf der Erde
Und selbst einging in Pflanzen, Tier' und Menschen,
In unbewegte und bewegte Wesen, —

5. Kein Höherer ist als er und keinen Kleinern (Akkusativ),
Des Höchsten Höchstes und des Gröfsten Grofsen (Akkusativ),
Eines, verhüllt, unendlicher Gestaltung
Als All, als altes, finsternis-entrücktes, —

6. Ihn feiern als das Recht, ihn als die Wahrheit,
Ihn weise Dichter als das höchste Brahman;
Opfer und Werk, was vielfach ward und noch wird,
Das alles trägt er als des Weltalls Nabe.[4]

7.[5] Das ja ist Agni, ist Vâyu,
Das ist Sûrya und Candramas,
Ist rein, unsterblich, ist Brahman,
Die Wasser und Prajâpati.

[1] Çvet. 4,11.
[2] Vgl. Ṛigv. 1,164,39.
[3] Vgl. Taitt. Br. 3,12,9,7.
[4] Vgl. Ṛigv. 1,164,13.
[5] Vâj. Saṃh. 32,1.

8. Alle Zeitteile entsprangen
Aus dem Blitze, dem Purusha,[1]
Minuten, Stunden, Sekunden,
Tage und Nächte allzumal,

9. Halbmonat, Monat, Jahreszeit,
Und Jahr seien[2] ihm eingefügt!
Er melkt das Wasser aus beiden,
Dem Luftraum und dem Himmel dort.

10. Nicht in der Höhe noch Breite
Noch Mitte ist umspannbar er.[3]
Nicht ist ein Oberherr dessen,
Der da heifst grofse Herrlichkeit[4]

11.[5] Nicht ist zu schauen die Gestalt desselben,
Nicht sieht ihn irgendwer mit seinem Auge;
Nur wer an Herz und Sinn und Geist bereitet; —
Unsterblich werden, die ihn also kennen.

12. Aus Wassern und der Erde usw.[6]
Als goldner Keim usw., acht Verse.[7]

13.[8] Er ist der Gott in allen Weltenräumen,
Vordem geboren und im Mutterleibe;
Er ward geboren, wird geboren werden,
Inwärts gewendet und allgegenwärtig.

14.[9] Allseitig Auge und allseitig Antlitz,
Allseitig Hände und allseitig Fufs (lies *viçvataspât*),

---

[1] Vâj. Saṃh. 32,2a. Zum Gedanken vgl. oben S. 208, Anm.
[2] Der unerwartete Imperativ stammt aus Vâj. Saṃh. 27,45.
[3] Vâj. Saṃh. 32,2b.
[4] Vgl. Vâj. Saṃh. 32,3.
[5] Kâṭh. 6,9. Çvet. 4,20; vgl. Çvet. 4,17. 3,13.
[6] Das *Uttaranârâyaṇam,* nicht wiederholt, weil schon Taitt. Âr. 3,13 (= Vâj. Saṃh. 31,17—22) vorgekommen. Siehe die Übersetzung Gesch. d. Phil. I, 290.
[7] Die ersten acht Verse des *Hiraṇyagarbha*-Liedes (Ṛigv. 10,121,1—8), nicht wiederholt, weil schon Taitt. Saṃh. 4,1,8 vorgekommen. Die Übersetzung Gesch. d. Phil. I, 132.
[8] Vâj. Saṃh. 32,4, wo *pratyañ janâs* (lies *janâṅs*) statt des leichtern *pratyañmukhas* (so mit der Ath. Rez. zu lesen).
[9] Ṛigv. 10,81,3 (Gesch. d. Phil. I, 136), bis auf einige schlechtern Lesarten.

Biegt schaffend er mit Armen, biegt mit Flügeln
Zusammen Erd' und Himmel Gott, der Eine.

15.[1] Der *Vena* schaut es, alle Wesen kennend,
In dem die ganze Welt ihr einzig Nest hat,
Einheits- und Ausgangspunkt der Welt, den Wesen
Allgegenwärtig ein- und angewoben.

16. Des Ew'gen kundig künde der Gandharva
Nun sein geheimnisvoll verborgnes Wesen,
Drei Viertel davon bleiben uns verborgen,
Wer diese weifs, wäre der Sonne (!) Vater.

17. Er, der verwandt uns, Vater und Vorseher,
Kennt die Wohnstätten und die Wesen alle,
Da wo die Götter, Ewigkeit erlangend,
Zum dritten Weltraume empor sich schwangen.

18. Mit eins umwandeln Himmel sie und Erde,
Umwandeln Welten, Pole und das Lichtreich;
Aufdeckte er der Weltordnung Gewebe,
Er schaute es und ward es in den Wesen

19. Umwandelnd alle Wesen, alle Welten,
Umwandelnd alle Gegenden und Pole,
Prajâpati, der Ordnung Erstgeborner,
Hat als das Selbst zum Selbste sich entwickelt.

20.[2] Vom wunderbaren Herrn des Throns,
Vom liebenswerten Indrafreund
Erbat als Gabe Weisheit ich.

21. O Wesenkenner, flamme auf,
Wehr' ab von mir die *Nirriti*
Und führe Vieh für mich herbei,
Gib Leben mir und schaffe Raum!

22. Der Wesenkenner schäd'ge nicht
Uns Rind, Rofs, Mann und was da lebt!
Nichts habend gegen mich komm her,
Agni, umdränge mich mit Glück!

---

[1] Vers 15—19 sind Vâj. Saṃh. 32, *v.* 8—10. 12. 11, mehr oder weniger entstellt (die Übersetzung Gesch. d. Phil. I, 294).
[2] Ṛigv. 1,18,6.

Vers 23—34. Gebete an verschiedene Götter.
Vers 35—62. Gebete beim Baden.
Vers 63—68. Sechs Mantra's zur Abwehr des Übels.

Zweiter bis sechster Anuvâka.

2. Die Mahâvyâhṛiti's *(bhûr, bhuvaḥ, svar)* zu Sprüchen beim Opfer verwendet.
3. Dieselben in andrer Form, um reiche Nahrung zu erlangen.
4. Dieselben zur Pûjâ verwendet.
5. Mantra's zur Abwehr von Hindernissen beim Studium.
6. Mantra's beim Studium.

Siebenter Anuvâka (Atharva-Rez. 7,6).

Bitte um Nichtvergessen des Gelernten.

Verehrung dem Brahman!
Möge mir Behalten verliehen werden, unvergängliches!
Möge ich behaltend sein das mit den Ohren Gehörte.
Weicht nicht von mir, dem N. N., *Om!*

Achter Anuvâka (Atharva-Rez. 8,1).

Alle Tugend ist ihrem Wesen nach *tapas* (Askese).

Gerechtigkeit ist Tapas, Wahrheit ist Tapas, Studium ist Tapas, beruhigtes Wesen ist Tapas, Bezähmung ist Tapas, Beruhigung ist Tapas, Almosengeben ist Tapas, Opfer ist Tapas; und wenn es heifst: „*bhûr*, *bhuvaḥ*, *svar*, *brahman*, dieses verehre", so ist auch das Tapas.

Neunter Anuvâka (Atharva-Rez. 8,2).

Zwei paraenetische Gleichnisse: „Tue das Gute, meide das Böse!"

Wie von einem mit Blüten bedeckten Baume der Duft weithin weht, also auch weht weithin der Duft einer guten Tat.

Wie der [Gaukler], wenn er die über eine Grube gelegte Schwertschneide betritt, [in seinem Dialekte] spricht: „Sachteken, sachteken! oder ick turkele und falle in die Jrube[1],“ — also soll man sich vor einer Unwahrheit hüten!

Zehnter Anuvâka (Atharva-Rez. 8,3—10,8).

1.[2] Des Kleinen Kleinstes und des Grofsen Gröfstes,
Wohnt er als Selbst im Herzen dem Geschöpf hier;
Den willensfreien schaut man, fern von Kummer,
Durch Gottes Gnade als den Herrn, als Gröfse.

2.[3] Sieben Organe sind aus ihm, mit sieben
Flammen als Zungen und Brennhölzern sieben;
Und sieben Welten sind, in die sie schweifen
Aus ihrer Höhle, wo versteckt je sieben.

3.[4] Aus ihm sind Weltmeere und alle Berge,
Aus ihm die Ströme rinnen allgestaltig,

---

[1] Sâyaṇa's Erklärung, mit den nötigen Verbesserungen, lautet: „*yad*“, *yadi*, „*huve* (so statt *yuve*) *huve*“, — *ha-kâro vyatyayena ya-kâra-sthâne paṭhitaḥ, ata' eva kecid „yuve yuve“ iti paṭhanti, — yaumi yaumi, punaḥ punaḥ pâdam asidhârayâ miçrâmi, iti arthaḥ, tadânîṃ na ahaṃ* (so statt *tadânîm ahaṃ*) „*vihvadishyâmi*“ *kartaṃ vâ patishyâmi, — aham, iti etam arthaṃ „ha“ çabdo brûte; la-kâra-sthâne vyatyayena da-kâraḥ, — asidhârâyâm pâdasya dṛiḍhasparçe 'pâdachede* (so ist zu trennen). *na aham vihvalito, vivaço bhavishyâmi; dṛiḍhasparça-abhâve tu adhovartini agâdhe garte patishyâmi.* „Wenn ich nur sicher trete, sicher trete, d. h. immer wieder und wieder den Fufs auf die Schwertschneide aufsetze, dann werde ich nicht „turkeln“ oder in die Grube fallen, d. h. wenn auf der Schwertschneide der Fufs fest auftritt und ohne dafs der Fufs abgleitet, so werde ich nicht taumeln, die Herrschaft über mich verlieren; wenn aber das feste Auftreten fehlt, so werde ich in die unten befindliche tiefe Grube stürzen.“ (Die Atharva-Rez. hat die Stelle verwischt.)

[2] Der Spruch war in einer mehr theologischen *(akratum, dhâtuḥ prasâdât, mahimânam îçam)* und in einer mehr philosophischen Fassung (mit *akratuḥ, dhâtu-prasâdât, mahimânam âtmanas*) im Umlauf. Erstere bietet unsre Stelle und Çvet. 3,20, letztere (nach Çaṅkara's Lesung) Kâṭh. 2,20, woselbst man sehe.

[3] Muṇḍ. 2,1,8 bietet den Vers mit bessern Lesarten. Die sieben Organe (Augen, Ohren, Nasenlöcher, Mund) sind sieben Flammenzungen, denen die entsprechenden Objekte als Brennhölzer, oder als ihre Welten, gegenüberstehen.

[4] Muṇḍ. 2,1,9 (wo statt *bhûtas* besser *bhûtais*, wie auch die Atharva-Rez. hat).

Aus ihm sind alle Pflanzen, alle Säfte,
Weil er entsprang, als innres Selbst einwohnend.

4.[1] Brahmán unter Göttern, Genius unter Dichtern,
Rishi unter Priestern, Büffel unter Tieren,
Adler unter Geiern, Axt unter Waldesbäumen,
Geht er als Soma rauschend durch die Seihe.

5.[2] Die eine Ziege, rot und weiſs und schwärzlich,
Wirft viele Junge, die ihr gleichgestaltet;
Der eine Bock in Liebesbrunst bespringt sie,
Der andre Bock verläſst sie, die genossen.

6.[3] Im Äther ist Sonnenschwan er, Vasu in der Luft,
Am Opferbette Hotar, auf der Schwelle Gast,
Er weilt in Mensch und Weite, im Gesetz, im Raum,
Entspringt aus Wassern, Rindern, Recht, Gebirg' als groſses Recht.

7.[4] Höher als welcher kein Geschöpf und nichts war,
Der eingegangen ist in alle Welten,
Der Wesenherr *(prajâpati)*, eins worden mit den Wesen,
Durchdringt die drei Weltlichter sechzehnteilig.

Die folgenden, auch im Oupnekhat übergangenen Verse 8—18 sind, mit einigen Varianten, im Rigveda zu finden:

Vers	8	=	Rigv. 1, 22, 7.
„	9—10	=	„ 5, 82, 4—5.
„	11—13	=	„ 1, 90, 6—8.
„	14	=	„ 2, 3, 11.
„	15—18	=	„ 4, 58, 1—4.

---

[1] Rigv. 9,96,6, mit verändertem Sinn. Vielleicht das Vorbild von Bhag. G. 10,21 fg.

[2] Dieser Vers, in welchem die Grundelemente der Sâṅkhyalehre *(prakriti*, drei *guṇa*'s, *purusha)* schon deutlich hervortreten, wird von Çaṅkara (zu Brahmasûtra 1,4,8—10) nicht nach unsrer Stelle, sondern nach Çvet. 4,5 zitiert.

[3] Rigv. 4,40,5. Mit dem Zusatze *brihat* zuerst Vâj. Saṃh. 10,24. 12,14, und so, auſser unsrer Stelle und Taitt. Âr. 10,50,1, Kâṭh. 5,2, Nrisiṅhap. 3,1. Dem Sinne nach wie *v.* 4: „Brahman ist das Edelste in allem".

[4] Vâj. Saṃh. 8,36 (verändert). Die Erklärung siehe Gesch. der Philosophie I, 191.

19.[1] Der vor den Göttern schon war da zu Anfang,
Der Herr des Alls, *Rudra*, der grofse Weise,
Der selbst entstehen sah *Hiraṇyagarbha*,
Der Gott begabe uns mit einem treuen Gedächtnis.

20.[2] Höher als der nichts andres ist vorhanden,
Nichts Kleineres und nichts Gröfseres, was auch immer,
Als Baum im Himmel wurzelnd steht der Eine,
Der *Purusha*, der diese ganze Welt füllt.

21.[3] Nicht durch Werk, Kinder, Reichtum, — durch Entsagung *(tyâga)*
Unsterblichkeit von einzelnen erlangt ward.
Jenseits vom Himmel und in Herzens Tiefen,
Was dort erglänzt, darein gehn ein die Büfser.

22.[4] Die der Vedântalehre Sinn ergriffen,
Entsagungsvoll, die Büfser, reinen Wesens,
In Brahman's Welt zur letzten Endzeit werden
Vom Unzerstörbaren[5] erlöset alle.

23.[6] Das kleine übelfreie Haus des Höchsten,
Die Lotosblüte in der Leibstadt Mitte,
Darin ein kleiner Raum, ein kummerloser,
Was in dem ist, das hat man zu verehren.

24. Der heil'ge Laut, mit dem anfängt
Der Veda, und mit dem er schliefst,
Den überragt, wenn er hinschmilzt
In *Prakṛiti*, *Maheçvara*.[7]

Elfter Anuvâka (Atharva-Rez. 11).

Dieser Abschnitt, welcher der ganzen Upanishad den Namen gegeben hat, feiert, mit vielfacher Anlehnung an das Purusha-Lied Ṛigv. 10,90,

---

[1] Çvet. 3,4. 4,12 (verändert).
[2] Çvet. 3,9 (wörtlich).
[3] Vgl. Kaivalya-Up. 2—3.
[4] Muṇḍ. 3,2,6. Kaivalya 3—4.
[5] D. h. von der Prakṛiti, *parâmṛitât*. Die Atharva-Rez. sowie die Parallelstellen haben *parâmṛitâḥ*.
[6] Die Rückbeziehung dieses Verses auf Chând. 8,1 ist wohl unzweifelhaft.
[7] Bei der Meditation zergeht, wie die ganze übrige Welt, auch der Laut *Om*: *a* (Virâṭ) schmilzt in *u* (Hiraṇyagarbha), *u* in *m* (Mûlaprakṛiti), *m* in der imaginären vierten Mora des Lautes Om, welche *Maheçvara* (Çiva) ist (Sâyaṇa).

den Âtman als *Nârâyaṇa*, worunter der Purusha, nicht als Urprinzip sondern als Erstgeborner der Schöpfung (Gesch. d. Phil. I, 153), zu verstehen ist, mag man *Nârâyaṇa* mit Manu 1,10 (und so wohl schon Taitt. Âr. 3,13,1 = Vâj. Saṃh. 31,17) als „den auf den [Ur-]Wassern gehenden", oder richtiger als „den Sohn des [Ur-]Menschen *(nara, purusha)*" erklären. Neben dem Purusha-Hymnus Ṛigv. 10,90 und seiner Fortbildung im *Uttaranârâyaṇam* (Taitt. Âr. 3,13 = Vâj. Saṃh. 31,17—22) bildet unser Abschnitt das dritte Hauptdenkmal in der Geschichte des (mehr und mehr mit Vishṇu identifizierten) Nârâyaṇa; und wie das Uttaranârâyaṇam auf der Grenze zwischen der Philosophie der Hymnen und der der Upanishad's steht (vgl. unsre Besprechung desselben Gesch. d. Phil. I, 289 fg.), so bildet wiederum der gegenwärtige Anuvâka den Übergang von den Upanishad's des Dreiveda, auf welche sich mehrfach unverkennbare Rückbeziehungen finden, zu den Atharva-Upanishad's; die Schilderung des Nârâyaṇa als Spitzflamme im Herzen tritt schon ganz in der Weise von Yogaçikhâ- und Yogatattva-Up. auf, während die Mahâ-Up. ganze Verse und Versteile aus unserm Abschnitte entlehnt hat.

1. Den tausendhäupt'gen Gott [preis' ich],
Allaugigen[1], allheilvollen,
Nârâyaṇa, der All, Gott, Herr,
Das höchste Unvergängliche,

2. Höchsten des Alls, das All selber,
Ew'gen, Nârâyaṇa, Hari;
Ja, Purusha ist dies Weltall[2],
Davon das All sein Leben hat.

3. Des Alls Herrscher, Herrn des Âtman,
Ewig selig *(çiva)*, unwandelbar,
Nârâyaṇa, grofs-erkennbar[3],
Allbeseelend und höchstes Ziel.

4. Nârâyaṇa ist das Licht jenseits[4],
Nârâyaṇa das höchste Selbst,
Nârâyaṇa das höchste Brahman,

---

[1] Ṛigv. 10,90,1; *viçvâksha* statt *sahasrâksha*, weil zu tausend Häuptern zweitausend Augen gehören würden. Aus demselben Bedenken ändert Atharvav. 19,6,1 *sahasraçîrsha* in *sahasrabâhu*.

[2] Vgl. Ṛigv. 10,90,2: *purusha' eva idaṃ sarvam.*

[3] Nârâyaṇa ist nicht der unerkennbare Urgrund, sondern dieser als höchstes Objekt der Erkenntnis, d. h. der Erstgeborne der Schöpfung, Hiraṇyagarbha. Vgl. mit *mahâjñeya* die *buddhi* = *mahat* der Sâṅkhya's.

[4] Anspielung auf das *paro divo jyotis*, Chând. 3,13,7.

Die Wesenheit, der Höchste ist,
Nârâyaṇa höchster Denker,
Als Denkobjekt[1] der höchste auch.

5. Alles was ist, das Weltganze,
Was sichtbar und was hörbar ist,
Dies alles aufsen und innen
Umfafst[2], durchdringt[2] Nârâyaṇa.

6. Unendlich, ewig, voll Weisheit,
Des Meers[3] Ende, allheilbringend;
Als Herz dem Lotoskelch ähnlich[4],
Dessen Spitze nach unten geht,

7. Wohnt eine Spanne unter'm Hals,
Eine über dem Nabel er[5],
Wo er im Strahlenkranz leuchtet[6],
Des Weltalls grofser Stützepunkt.

8. Es hängt, von Adern umsponnen,
Herab, fast *(â)* wie ein Blütenkelch,
Darinnen ein kleiner Hohlraum[7],
In dem beruht das Weltenall.

9. Und in ihm flammt ein grofs Feuer[8],
Strahlend nach allen Seiten hin,
Das ifst zuerst und verteilt dann
Die Nahrung, weise, alternd nicht.

---

[1] Die Scheidung in *dhyâtar* und *dhyânam* (Subjekt und Objekt) hat noch nicht in dem Urwesen, sondern erst in Nârâyaṇa als Erstgebornem statt.

[2] *vyâpya* ist beides.

[3] Nach Sâyaṇa ist das Meer des Saṃsâra gemeint. Die Atharva-Rez. wie auch Mahâ-Up. 3 (p. 95) lesen *samudra-itam.*

[4] Vgl. Chând. 8,1,1; die Atharva-Rez. hat: „ein Hohlraum, lotoskelchähnlich".

[5] Ausdeutung des *daçâñgulam*, Ṛigv. 10,90,1 (vgl. Gesch. d. Phil. I, 152). Genauer ist eine *vitasti* = einem *dvâdaçâñgula* (Amara, 2,6,84).

[6] Ausgemalt nach Bṛih. 4,3,7: *hṛidi antarjyotiḥ purushaḥ;* Kâṭh. 4,13: *jyotir iva adhûmakaḥ.*

[7] *tasya ante sushiraṃ sûkshmam*, nach Chând. 8,1: *daharo' smin antar âkâçaḥ.*

[8] Die nun folgende Schilderung des Herzensfeuers beruht auf einer Kombination von Bṛih. 5,9,1 und Chând. 3,13,7—8. Aus ersterer Stelle ist das Merkmal der Nahrungsassimilation, aus letzterer das der Körpererwärmung entnommen.

Seitwärts, nach oben und unten
Breiten sich seine Strahlen aus.

10. Den Leib, in dem es wohnt, wärmt es
Von der Fufssohle bis zum Haupt.
In der Mitt' eine Spitzflamme,
Atomhaft fein, nach oben strebt,

11. Glanzvoll wie mitten aus schwarzen
Wolken des Blitzes Linie,
Fein wie das Haar der Reis-Ähre,
Gelbglänzend, dem Atome gleich.

12. Inmitten dieser Spitzflamme
Die höchste Weltenseele thront[1],
Das ist Brahman, Çiva, Hari[2], Indra,
Der ewige, der höchste Herr.[3]

Zwölfter Anuvâka (Atharva-Rez. 12,1).

Anrufung des *Çiva* als Allgottes. Die drei ersten Zeilen werden Nṛisiṅhapûrvatâpanîya-Up. 1,6 zitiert mit dem ausdrücklichen Zusatze, dafs sie dem *Yajurveda* entnommen sind.

Als Recht, Wahrheit, höchstes Brahman,
Den schwarz-und-gelben Purusha,
Den keuschen, seltsamaugigen [rufe ich an]; —
Dem allgestalt'gen Ehre sei!

Dreizehnter Anuvâka (Atharva-Rez. 12,2).

Wahrscheinlich in Nachbildung von Chând. 3,1—11, wonach der Saft der verschiedenen Veden den Honigseim in der Sonne bildet (vgl. oben S. 100 fg.), werden hier die *Ṛic*'s mit dem Sonnenkreise, die *Sâman*'s mit der Flamme im Sonnenkreise, die *Yajus*' mit dem in dieser Sonnenkreis-

---

[1] Die letzten acht Zeilen (10c—12b) werden zitiert Vâsudeva-Up. 3,1—2.

[2] Die Worte *sa Hariḥ* sind metrisch überschüssig, fehlen in der Atharva-Rez. und werden nicht von Sâyaṇa, wie die übrigen, erklärt. Sollten sie zu halten sein, so hätten wir hier vielleicht die älteste Stelle, in welcher der indische *trimûrti*, d. h. „der dreigestaltige" Gott (Brahmán, Vishṇu, Çiva), vorkommt.

[3] Zusatz der Atharva-Rez. in Prosa: „Nunmehr der Yoga: meine Zunge ist Süfses redend; ich bin nicht in der Zeit, sondern bin die Zeit selbst".

flamme befindlichen Purusha (vgl. auch Chând. 1,6,6) gleichgesetzt, welcher zugleich die ganze *trayî vidyâ*, der Inbegriff aller Veden ist. Die Reihenfolge ist *Ṛic*, *Sâman*, *Yajus*, um dem eignen Veda die höchste Stelle zu geben. Indem die Atharva-Rez. die üblichere Reihenfolge *Ṛic*, *Yajus*, *Sâman* auch hier herstellt, kommt der Purusha in die Mitte zu stehen, wodurch die in der Stelle beabsichtigte Steigerung verloren geht.

Fürwahr, Âditya dort glüht als jener Sonnenkreis, in dem sind diese Ṛic's, er ist der Liederkreis der Ṛic's (lies *ṛicâṃ maṇḍalam*), er ist die Stätte der Ṛic's.

Aber die Flamme, die in jenem Sonnenkreise leuchtet, das sind die Sâman's, das ist die Stätte der Sâman's.

Aber der Purusha, der in der Flamme in jenem Sonnenkreise ist, das sind die Yajus', er ist der Liederkreis der Yajus', er ist die Stätte der Yajus'.

Als diese dreifache Wissenschaft erglüht er, der als goldner Purusha dort in der Sonne ist.

Vierzehnter Anuvâka (Atharva-Rez. 12,3).

Die Sonne, welche nach dem vorigen Abschnitte aus *Brahman (Ṛic, Sâman, Yajus)* besteht, ist folgerecht der Inbegriff alles Höchsten und Gröſsten in der Welt, und der in ihr befindliche Purusha ist der Oberherr der Wesen.

Die Sonne, fürwahr, ist Glut, Kraft, Gewalt, Ruhm, — Auge, Ohr, Selbst, Verstand, Eifer, — Manu, Mṛityu, Satya, Mitra, Vâyu, Âkâça, Prâṇa, — Welthüter, *Ka* (der unbekannte Gott), *Kim* (das unbekannte Urwesen), *Kam* (Lust), *Tat* (jenes Unnennbare), Realität, Nahrung, Lebensdauer, Unsterblicher, Seele, Allseiender, *Katama* (höchste Lust), *Svayambhu* (das durch sich selbst Seiende); — und wenn es heiſst: „das Jahr ist Prajâpati[1]“, so ist jene Sonne das Jahr, aber jener Purusha [in ihr], der ist der Wesen Oberherr.

Der erlangt Verbindung und Weltgemeinschaft mit Brahman, der erlangt Verbindung, Machtgemeinschaft und Weltgemeinschaft mit jenen Gottheiten, wer solches weiſs.

So lautet die Upanishad.

---

[1] Vgl. über diese Vorstellung Gesch. d. Phil. I, 133. 207. 210 fg.

Fünfzehnter bis einundsechzigster Anuvâka.

Diese Abschnitte enthalten allerlei, bei verschiedenen Zeremonien und Anlässen zu verwendende, Sprüche, deren Aufnahme in die Upanishad meist damit begründet wird, dafs die betreffenden Handlungen als Vorbereitung zur Erkenntnis dienlich seien.

15—18. Mantra's an *Âditya* (15) und *Rudra* (16—18).
19—22. Agnihotram, Abwehrsprüche; Mantra's an Erde und Wasser.
23—26. Mantra's zur Mittags-, Morgen- und Abend-Andacht.
27—29. Mantra's zum *Prâṇâyâma* (Regelung des Atmens).
30—38. Mantra's beim Essen als einem Opfer an Prâṇa *(Prâṇâgnihotram).*
39—42. Gebete um Erleuchtung.
43—47. Mantra's an *Mahâdeva (Rudra).*
48—50. *Trisuparṇa*-Mantra's zur Tilgung der Sünde als Hindernis des Erkennens.
51—61. Mantra's für elf Spenden zur Reinigung des Leibes, als Vorbereitung zur Erkenntnis des Brahman.

Zweiundsechzigster Anuvâka (Atharva-Rez. 21).

Als zwölf Ziele menschlicher Bestrebungen werden *satyam, tapas, dama, çama, dânam, dharma, prajana, agnayaḥ, agnihotram, yajña, mânasam, nyâsa* aufgezählt, und unter ihnen *nyâsa*, „die Entsagung", für das Höchste erklärt. — Der Abschnitt ist ein Vorspiel der dem *sannyâsa* gewidmeten Upanishad's des Atharvaveda (Saṃnyâsa-, Kaṇṭhaçruti-, Jâbâla-, Âruṇeya-, Paramahaṅsa-, Âçrama-Upanishad).

1. Die Wahrheit *(satyam)* ist das Höchste, das Höchste ist die Wahrheit. Durch die Wahrheit fallen sie nie herab aus der Himmelswelt. Denn den Guten *(sat)* gehört die Wahrheit. Darum freuen sie sich der Wahrheit.

2. Die Askese *(tapas)*, so sagen sie [ist das Höchste]. Es gibt aber keine höhere Askese als das Fasten. Denn was die höchste Askese ist, die ist schwer zu bewältigen, schwer zu überwältigen. Darum freuen sie sich der Askese.

3. Die Bezähmung *(dama)*, so sagen allezeit die Brahmanschüler. Darum freuen sie sich an der Bezähmung.

4. Die Beruhigung *(çama)*, so sagen im Walde die Einsiedler. Darum freuen sie sich an der Beruhigung.

5. Das Almosengeben *(dânam)*, das preisen alle Wesen. Nichts ist schwerer, als Almosengeben. Darum freuen sie sich an dem Almosengeben.

6. Die Pflicht *(dharma)*, so sagen sie. Durch die Pflicht wird diese ganze Welt[1] umfafst. Nichts ist schwerer zu betreiben als die Pflicht. Darum freuen sie sich an der Pflicht.

7. Die Zeugung *(prajana*, Atharva-Rez.: *prajananam)*, so sagt die Mehrzahl. Darum wird ihnen eine Mehrzahl [von Kindern] geboren. Darum freut sich die Mehrzahl an dem Zeugen.

8. Die Opferfeuer *(agnayaḥ)*, so sagt man. Darum sind die Opferfeuer anzulegen.

9. Das *Agnihotram*, so sagt man. Darum freuen sie sich an dem Agnihotram.

10. Das Opfer *(yajña)*, so sagen sie; denn durch das Opfer sind die Götter zum Himmel gelangt. Darum freut man sich an dem Opfer.

11. Das Geistige *(mânasam)*, so sagen die Wissenden. Darum freuen sich die Wissenden an dem Geistigen.

12. Die Entsagung *(nyâsa)*, so sagt Brahmán (masc.). Denn Brahmán ist der höchste, ja der höchste ist Brahmán. Alle jene niederen Kasteiungen überragte [seine] Entsagung. 13. [Und so dessen], der solches weifs.

So lautet die Upanishad.

Dreiundsechzigster Anuvâka (Atharva-Rez. 22,1—24,2).

Die Gedanken des vorigen Abschnittes werden hier, wie dies öfter zu geschehen pflegt (vgl. Kaush. 3 und 4; Chând. 8,1—6 und 8,7—12; Taitt. 2 und 3), nochmals in Form einer Legende und in erweiterter Gestalt vorgetragen.

1. Es begab sich, dafs *Prâjâpatya Âruṇi Suparṇeya*[2] den

---

[1] Sie ist, wie Fichte sagen würde, „das versinnlichte Material der Pflicht“.

[2] Nach Sâyaṇa *Âruṇi*, Sohn des *Prajâpati* und der *Suparṇâ*; besser wohl: der Sohn des *Aruṇa Suparṇa* (im Ṛigveda Bezeichnung der Sonne) und Nachkomme des *Prajâpati*.

[Stamm-]Vater *Prajâpati* anging mit der Frage: „Was erklären die Ehrwürdigen [d. h. die Weisen] für das Höchste?“ — Und er antwortete ihm:

2. „Durch die Wahrheit der Wind herweht,
Und die Sonne am Himmel glänzt,
Wahrheit der Rede Standort ist,
In der Wahrheit beruht das All.

Darum erklären sie die Wahrheit *(satyam)* für das Höchste.

3. Durch die Askese haben Götter anfangs
Gottsein erlangt, durch sie den Himmel Weise,

durch Askese lafst uns Feinde und Unholde abwehren, in der Askese beruht das All. Darum erklären sie die Askese *(tapas)* für das Höchste.

4. Durch die Bezähmung bezähmt, schüttelt man ab die Sünde,
Durch die Bezähmung gingen zum Himmel Brahmanschüler,

die Bezähmung der Wesen ist schwer zu überwältigen, in der Bezähmung beruht das All. Darum erklären sie die Bezähmung *(dama)* für das Höchste.

5. Durch Ruhe ruhig, wandelt man glückselig,
Durch Ruhe fanden Muni's auf den Himmel,

die Ruhe der Wesen ist schwer zu überwältigen, in der Ruhe beruht das All. Darum erklären sie die Ruhe *(çama)* für das Höchste.

6. Das Geben, die Opfergabe ist des Opfers Panzerung[1], und in der Welt leben alle Wesen von dem Gebenden. Durch Geben haben sie die Unholde abgewehrt, durch Geben werden Hassende zu Freunden, in dem Geben beruht das All. Darum erklären sie das Geben *(dânam)* für das Höchste.

7. Die Pflicht ist dieser ganzen Welt Grundlage, und im Leben halten sich die Geschöpfe zu dem Pflichteifrigsten. Durch die Pflicht wehrt man das Übel ab, in der Pflicht beruht das All. Darum erklären sie die Pflicht *(dharma)* für das Höchste.

---

[1] Vgl. Ṛigv. 10,107,7: *dakshiṇâṃ varma kṛiṇute vijânan.*

8. Das Zeugen ist die Grundlage, und wer im Leben den Faden der Nachkommenschaft richtig fortspinnt, der trägt dadurch seine Schulden an die Väter ab; denn eben das (Zeugen) ist seine Schuldabtragung. Darum erklären sie das Zeugen *(prajananam)* für das Höchste.

9. Die [drei] Feuer, fürwahr, sind die dreifache Wissenschaft und der Götterweg[1],

das *Gârhapatya*-Feuer ist Ṛic, Erde, Rathantaram,
das *Anvâhâryapacana*-Feuer ist Yajus, Luftraum, Vâmadevyam,
das *Âhavanîya*-Feuer ist Sâman, Himmelswelt, Bṛihat.

Darum erklären sie die Feuer für das Höchste.

10. Das Agnihotram[2] des Abends und Morgens ist der Häuser Sühnung, ist das Wohlgespendete, Wohlgeopferte, ist die Eingangspforte *(prâyaṇam)* der Opfer und Somafeste [*agnihotra-prâyaṇâ yajñâḥ*, Taitt. Br. 2,1,5,1], das Licht der himmlischen Welt. Darum erklären sie das Agnihotram für das Höchste.

11. Das Opfer *(yajña)*, so sagen sie; denn durch das Opfer sind die Götter zum Himmel gelangt, durch das Opfer wehrten sie die Dämonen ab. Durch das Opfer werden Hassende zu Freunden, in dem Opfer beruht das All. Darum erklären sie das Opfer für das Höchste.

12. Das Geistige *(mânasam)*, fürwahr, ist das von Prajâpati stammende Läuterungsmittel, durch das Geistige sieht man mit dem Verstande das Richtige; als geistige schufen die Ṛishi's die Geschöpfe, in dem Geistigen beruht das All. Darum erklären sie das Geistige für das Höchste.

13. Die Entsagung *(nyâsa)*, so nennen die Weisen den (Gott) Brahmán. 14. Brahmán (masc.) ist Allseiender, *Katamaḥ*

---

[1] *Devayânaḥ panthâḥ*, hier nicht, wie sonst immer in den Upanishad's (Kaush. 1,3. Chând. 5, 3—10, vgl. 4,15,6. Bṛih. 6,2. Muṇḍ. 3,1,6), der Weg der Seele zu Brahman, sondern, wie öfter im Ṛigveda, der Weg des Agni zu den Göttern.

[2] Vgl. über dasselbe oben S. 146.

(höchste Lust), *Svayambhûḥ*; und wenn es heifst: «Das Jahr ist Prajâpati», 15. so ist jene Sonne das Jahr, aber jener Purusha in der Sonne[1], der ist Parameshṭhin, ist das Bráhman (neutr.), der Âtman. 16. Und die Strahlen, mit welchen die Sonne glüht, durch die regnet Parjanya, durch Parjanya aber wachsen die Kräuter und Bäume, aus den Kräutern und Bäumen entsteht die Nahrung, durch die Nahrung der Lebenshauch, durch die Lebenshauche die Kraft, durch die Kraft das Tapas, durch das Tapas der Glaube, durch den Glauben die Einsicht, durch die Einsicht die Weisheit, durch die Weisheit der Verstand, durch den Verstand die Ruhe, durch die Ruhe das Denken, durch das Denken macht man sich bewufst das Gedächtnis, durch das Gedächtnis die Erinnerung, durch die Erinnerung die Erkenntnis, durch die Erkenntnis den Âtman.[2] Darum, wenn man Nahrung spendet, so spendet man alle diese; aus der Nahrung entstehen die Lebenshauche der Wesen[3], durch die Lebenshauche das Manas, durch das Manas die Erkenntnis, durch die Erkenntnis die Wonne, das Brahman als Urquell. 17. Ja, fürwahr, dieser Purusha [als *annamaya*, *prâṇamaya*, *manomaya*, *vijñânamaya*, *ânandamaya*, Taitt. 2] ist fünffach, aus fünf Selbsten bestehend, und durch ihn ist dieses Weltall gewoben, Erde, Luftraum und Himmel, die Pole und die Zwischenpole; ja, er ist diese ganze Welt, ist das Vergang'ne und Künft'ge, ist durch Erkenntnisdrang geformt, geboren aus der Weltordnung, in der Fülle wohnend[4], ist Glaube, wahrhaft, grofshaft, finsterniserhaben. 18. Als solchen ihn mit Sinn und Herz erkennend, geh' nicht, als Wissender, mehr in den Tod ein.

---

[1] Vgl. Anuvâka 14, oben S. 253. Die weiter folgende Verherrlichung des Brahman als des durch die Entsagung erreichten Zieles ist, wie es scheint, aus verschiedenartigen Reminiszenzen zusammengestoppelt. Dafs Prajâpati der Redende ist, scheint dabei ganz vergessen zu werden.

[2] Dem Verfasser mochte wohl die Stufenfolge Chând. 7 hier vorschweben.

[3] Die Rückbeziehung des Folgenden auf Taitt. 2 ist unzweifelhaft.

[4] Statt dieser Verse (es liegen hier überall zertrümmerte Verse zugrunde) hat die Atharva-Rez. den ebenfalls sehr schönen, nur hier nicht recht passenden Gedanken: *jijñâsâsaktipûritam jârayishṭhâs*, „was von Erkenntnisdrang erfüllt, lafs welken!“

19. Darum erklären sie die Entsagung für höher als jene [andern] Askesen.

20. Der Güter froh und alldurchdringend bist du, im Lebenshauch [des Alls] Zusammenfüger. O (Gott) Brahmán! alldurchstreifend bist du, du bist es, der dem Feuer Wärme, der Sonne Kraft, dem Monde Glanz verleiht. — [O Soma!] du bist im Gefäſs geschöpft, dem Brahmán (masc.) bringe ich dich dar, der Gröſse!

21. *Om!* mit diesem Worte bereite man *(yuñjîta*, vgl. den Gebrauch des Wortes *yoga)* sein Selbst.

22. Dies, fürwahr, ist die groſse Upanishadlehre, ein Geheimnis der Götter.

23. Wer solches weiſs, der erlangt die Majestät des (Gottes) Brahmán, durch dieses die Majestät des (Gottes) Brahmán.

24. So lautet die Upanishad.“

Vierundsechzigster Anuvâka (Atharva-Rez. 25).

Der Wissende ist vom Werkdienste befreit. Da aber die Schrift verlangt, daſs das Agnihotram das ganze Leben durch *(yâvaj-jîvam)* dargebracht werde, so wird, um dieser Vorschrift Genüge zu leisten, hier das Leben selbst des Wissenden zu einem Opfer umgedeutet. Über Einzelnes und verwandte Stellen vgl. Çañkara zu Brahmasûtra 3,3,24 (S. 583 fg. meiner Übersetzung).

1. Von dem Opfer des solches Wissenden ist sein Selbst der Opferspender, sein Glaube die Gattin, sein Leib das Brennholz, seine Brust das Opferbett, seine Haare die Opferstreu, der Opferbesen sein Haarbusch, sein Herz der Opferpfosten, seine Liebe das Opferschmalz, sein Eifer das Opfertier, seine Askese das Feuer, seine Bezähmung der Schlächter, ... der Opferlohn, seine Rede der Hotar, sein Odem der Udgâtar, sein Auge der Adhvaryu, sein Manas der Brahmán, sein Ohr der Agnîdh. 2. Solange er getragen wird [im Mutterleibe, oder geistig vom Lehrer, Atharvav. 11,5,3, Gesch. d. Phil. I, 279], das ist die Weihe; daſs er iſst, das ist die Opferspende; daſs er trinkt, das ist sein Somatrinken; daſs er

sich vergnügt, das ist die *Upasad*-Feier[1]; dafs er einhergeht, sich setzt und aufsteht, das ist der *Pravargya*; sein Mund ist das Âhavanîyafeuer, sein Sprechen der Opfergufs, sein Erkennen das was er opfert. Was er abends und morgens ifst, das [mufs man ansehen] als das Brennholz, was er morgens, mittags und abends [trinkt], das als die Somakelterungen. 3. Sein Tag und seine Nacht sind die Voll- und Neumondsopfer, seine Halbmonate und Monate die Viermonatsopfer, seine Jahreszeiten die Tieropfer, seine Jahre und Jahresläufe sind die Tageszyklen, oder auch sie sind das Allhabe-Sattram[2], sein Sterben ist das Schlufsbad.

4. Dieses, fürwahr, ist sein bis zu Alter und Tod dauerndes Agnihotram, sein Sattram. Wer, solches wissend, beim Nordwärtsgange [der Sonne] stirbt, der geht ein zu der Majestät der Götter und gelangt zur Gemeinschaft mit der Sonne; und wer beim südlichen [Sonnengange] stirbt, der geht ein zu der Majestät der Väter und erlangt mit dem Monde Gemeinschaft und gleiche Welt. Diese beiden Majestäten, fürwahr, der Sonne und des Mondes, erwirbt der wissende Brahmane. Von da aus erlangt er die Majestät des Brahmán (masc.), — von da aus die Majestät des Brahmán.

So lautet die Upanishad.

---

[1] *upasada* als masc. wie Chând. 3,17,2, woher mit der Form auch der Gedanke stammen mag.

[2] Eine Opferfeier, bei welcher man (vielleicht nur symbolisch) seine ganze Habe an die Brahmanen schenkte. Ein Beispiel bietet der Eingang der Kâṭhaka-Upanishad.

Die Kâṭhaka-Upanishad

des schwarzen Yajurveda.

EINLEITUNG.

Die *Kaṭha*'s bilden eine Schule des schwarzen Yajurveda und besitzen ein umfangreiches, zur Zeit noch nicht publiziertes, Brâhmaṇawerk, das *Kâṭhakam*, in fünf Grantha's, deren aus Mantra's und Brâhmaṇa's gemischter Inhalt im allgemeinen dem der Taittirîya-Saṃhitâ (oben S. 212) parallel läuft und nach Weber's Mitteilungen darüber (Berl. Handschr. I, 38. Ind. Stud. III, 451 fg. Literaturgesch., 2. Aufl., S. 98 fg.) der Hauptsache nach folgender ist:

I. 1—4. Mantra's zum Neu- und Vollmondsopfer und Agnishṭoma.
5. Mantra's für den Yajamâna.
6—15. Mantra's und Brâhmaṇa's gemischt; 6—9: *Agnihotram, Agnyâdhânam, Punarâdheyam, Agnyupasthânam;* — 10—13: *Kâmyâ' ishṭayaḥ, Sautrâmaṇî, kâmyâḥ paçavaḥ;* — 14—15: *Vâjapeya* und *Râjasûya.*
16—18. Mantra's zum *Agnicayanam.*

II. 19—22. Brâhmaṇa's zu 16—18.
23—30. Brâhmaṇa's zu 2—4 und 1.

III. 31—32. Brâhmaṇa's zu 1 (Fortsetzung) und 5.
33—37. Vorwiegend Brâhmaṇa's: *sattra*'s, *prâyaçcitti*'s, *câturmâsyâni* u. a.

IV. Die von dem Hotar zu singenden Verse aus I—III nochmals zusammengestellt.

V. Mantra's zum *Açvamedha.*

Außer diesem Hauptwerke sind noch acht kürzere Abschnitte vorhanden, welche sich auf fünf besondere Arten der Feuerschichtung (als *Sâvitra*, *Nâciketa*, *Câturhotra*, *Vaiçvasṛija* und *Âruṇa* Agni) und einiges andere beziehen. Diese acht Abschnitte, welche nach dem übereinstimmenden Zeugnis des Kâṇḍânukrama der Âtreyî Çâkhâ (Ind. Stud. III, 376) und des Sâyaṇa (zu Taitt. Âr. p. 2) ursprünglich den Kaṭha's angehören, finden sich bei diesen nicht mehr, haben aber Aufnahme gefunden in Taitt. Br. 3,10—12. Taitt. Âr. 1—2 (vgl. oben S. 213) und geben sich, wie Weber (Literaturgesch., 2. Aufl., S. 102) bemerkt, schon durch die äufsere Form als anderswoher entlehnt zu erkennen.

Der zweite dieser acht Kâṭhaka-Abschnitte, Taitt. Br. 3,11, behandelt die Schichtung eines „*Nâciketa*" genannten Feuers, eine Zeremonie, welche dem, der sie vollbringt und dabei die Bedeutung dieses Feuers kennt *(yo 'gniṃ nâciketaṃ cinute, ya' u ca evaṃ veda)*, die Erlangung der „unendlichen, uferlosen, unvergänglichen Welt", welche jenseits der Sonne liegt, sichert. In Zusammenhang mit diesem Ritus wird Taitt. Br. 3,11,8 die Legende von dem Knaben *Naciketas* erzählt, welcher, von seinem Vater bei Gelegenheit eines Opfers verwünscht, in das Haus des Todes *(mṛityor gṛihân)* hinüberwandern (nicht sterben) mufs und von dem Todesgotte die Gewährung dreier Wünsche erhält, als welche er 1) Rückkehr zu seinem Vater, 2) Nichtversiegung *(na kshiti*, Wortspiel mit *nâciketa)* der guten Werke (Nichtlässigwerden in denselben das ganze Leben durch), und 3) Nichtbesiegung *(na jiti*, Wortspiel mit *nâciketa)* durch den Wiedertod erwählt. (Eine unbestimmte Befürchtung, nach dem leiblichen Sterben, im Jenseits nochmals den Tod erleiden zu müssen, findet sich oftmals in den Brâhmaṇa's ausgesprochen.) Als Mittel zur Erreichung des zweiten und auch des dritten Wunsches lehrt der Tod dem Jünglinge *Naciketas* die Schichtung des *Nâciketa* genannten Feuers.

Taittirîya-brâhmaṇam 3,11,8: „Willig gab einstmals *Vâjaçravasa* [bei „einem Opfer] seine ganze Habe dahin. Ihm war ein Sohn mit Namen „*Naciketas*. Den, obgleich er erst ein Knabe war, überkam, als die Opfer„lohnkühe [zur Verteilung an die Brahmanen] hergetrieben wurden, der „Glaube [an die Wirksamkeit des Allhabeopfers], und er sprach [um das„selbe vollständig zu machen]: «Mein Vater, wem wirst du mich geben?» „so sprach er [in ihn dringend] zum zweitenmal und drittenmal. Ihm „antwortete [von Zorn, über diese Unterschätzung seiner Opfergaben] er„griffen der Vater: «Dem Tode gebe ich dich.» — Zu diesem, nachdem „er [vom Opfer] aufgestanden, spricht eine Stimme: «Gautama! Den „Knaben!» — Da sprach er: «Gehe hin zu den Wohnstätten des Todes, „denn dem Tode habe ich dich gegeben. Er wird aber, wenn du zu ihm „kommst, verreist sein», fuhr er fort, «und dann sollst du drei Nächte, „ohne zu essen, in seinem Hause weilen. Wenn er dich dann fragt: 'Knabe, „wie viele Nächte hast du geweilt?' so sollst du antworten: 'drei'. Fragt „er, was du die erste Nacht gegessen? so antworte ihm: 'deine Nach„kommenschaft'; was die zweite? 'deine Herden'; was die dritte? 'dein

„gutes Werk'.» — Als er nun zu ihm kam, war der Tod verreist; er aber „weilte drei Nächte, ohne zu essen, in seinem Hause. Da traf ihn der „Tod an und fragte: «Knabe, wie viele Nächte hast du geweilt?» — Er „antwortete: «Drei!» — «Was hast du die erste Nacht gegessen?» — „«Deine Nachkommenschaft», sprach er. — «Was die zweite?» — «Deine „Herden.» — «Was die dritte?» — «Dein gutes Werk.» — Da sprach der „Tod: «Verehrung sei dir, ehrwürdiger [Brahmane]! Wähle ein Geschenk!» „— «So lafs mich lebend zum Vater wiederkommen!» — «Wähle noch „ein Geschenk!» — Er sprach: «So lehre mich die Nichtversiegung der „Opfer und frommen Werke!» Da lehrte er ihm jenes Feuer *Nâciketa*; „dadurch kommen seine Opfer und frommen Werke nicht zum Versiegen „*(na âkshîyete)*. Dessen Opfer und fromme Werke versiegen nicht, der „das Feuer *Nâciketa* schichtet und auch dessen, welcher es also [als „Mittel der Nichtversiegung] weifs. — «Wähle noch ein drittes Geschenk!» „— Da sprach er: «So lehre mich die Abwehr des Wiedersterbens!» — „Da lehrte er ihm jenes Feuer *Nâciketa;* damit, fürwahr, wehrte er das „Wiedersterben ab. Der wehrt das Wiedersterben ab, der das Feuer „*Nâciketa* schichtet, und auch der, welcher es also [als Mittel des Nicht-„wiedersterbens] weifs."

An diese Erzählung, wahrscheinlich schon ganz in der Form, in der sie uns vorliegt [1], knüpft die *Kâṭhaka-Upanishad* an; und wenn sie die ersten Sätze der Erzählung wörtlich nach dem Brâhmaṇam wiederholt, so liegt hierin wohl ein absichtlicher Hinweis auf dasselbe und eine Aufforderung an den Leser oder Hörer, den weitern Gang der Erzählung, den die Upanishad nur in den flüchtigsten Umrissen andeutet, sich aus der als bekannt vorausgesetzten Brâhmaṇastelle zu vergegenwärtigen. Diese Anknüpfung an einen Text der *Kaṭha*'s ist aber vielleicht auch

[1] Nach der ganzen Anlage der Erzählung mufs in den drei Wünschen, und so auch in ihrer Gewährung, eine Steigerung erwartet werden, welche in dem Brâhmaṇatexte, auch bei möglichst entgegenkommender Interpretation, wie wir sie oben versucht haben, doch noch vermifst wird. Aus diesem Grunde haben wir (Gesch. d. Phil. I, 177) die Vermutung aufgestellt, dafs die Erzählung schon ursprünglich eine philosophische Spitze gehabt habe, welche vom Brâhmaṇam abgebrochen und durch die nochmalige Einschiebung des Nâciketafeuers ersetzt worden sei. Freilich könnte man aus der Benennung dieses Feuers nach dem Namen des Jünglings schliefsen, dafs das Feuer *Nâciketa* die wichtigste Errungenschaft sein mufs, die sich an den Namen des *Naciketas* knüpft. Es bleibt aber noch die Frage, ob überhaupt beide Benennungen ursprünglich miteinander zusammenhängen (von *Naciketas* sollte man doch die Ableitung *nâciketasa* erwarten), und ob es nicht der zufällige Gleichklang war, welcher zu einer Kontaminierung der dem Feuer als dem „nichtunglänzenden" (wenn man etwa *nâsatya* vergleichen darf) gewidmeten Schichtung mit der philosophischen Legende von „dem tumben *(na-ciketas)* Menschen" führte, welchem der Gott, und, sehr passend, gerade der Gott des Todes die höchsten Aufschlüsse über die Geheimnisse des Daseins erteilt. (Vgl. die Anm. zu 1,19.)

der einzige Rechtstitel, durch den die *Kâṭhaka-Upanishad* ihren Namen führt. Denn dafs sie in der vorliegenden Form, ähnlich wie die alten Prosa-Upanishad's *Aitareya, Kaushîtaki, Chândogya, Taittirîya, Bṛihad-âraṇyaka,* als eine Sammlung der Spekulationen einer alten Vedaschule über Gott und Seele, — dafs sie als die ursprüngliche Upanishad derjenigen Çâkhâ, welche das *Kâṭhakam* hervorgebracht hat, angesehen werden könnte, daran ist jedenfalls nicht zu denken. Im Gegensatze zu den genannten fünf Upanishad's mit ihrem unbeholfenen Brâhmaṇastil und ihren allegorischen Ausdeutungen des Rituals, gehört die Kâṭhaka-Upanishad einem viel fortgeschritteneren Zeitalter an, einer Zeit, in der man anfing, das Gold der Upanishadgedanken in einzelnen metrischen Sinnsprüchen auszuprägen, und diese zu einem mehr oder weniger losen Zusammenhang aneinanderzureihen. Sammlungen solcher Sinnsprüche sind namentlich Kena 1—13, Íçâ, die eingelegten Verse Bṛih. 4,4,8—21, Muṇḍaka, Mahânârâyaṇa 1.10.11, Çvetâçvatara, und so auch die Kâṭhaka-Upanishad, welche im ganzen und grofsen mit jenen auf einer Stufe steht und demselben Zeitalter angehört; daher so vielfach dieselben Sprüche in den verschiedenen Sammlungen wiederkehren. In allen diesen Werken erscheint der Upanishadgedanke nicht mehr in suchender, tastender Form wie in den frühern Upanishad's, sondern von vornherein schon in vollständiger Reife, ja, schon Überreife; das häufige Predigen über den Âtman hat eine Phraseologie erzeugt, vermöge deren gewisse stehende Floskeln immer wiederkehren (vgl. z. B. Kâṭh. 4,3 und 5,4; 4,9 und 5,8; 5,9. 10 und 11; 5,12 und 13) und mitunter auch da verwendet werden, wo sie nicht am Platze sind, wie denn namentlich Kâṭh. 1 das Feuer *Nâciketa* mit Ausdrücken gepriesen wird, die nicht bei ihm, sondern nur bei der Âtmanlehre berechtigt sind.

Dem Inhalte nach zerfällt die Kâṭhaka-Upanishad in zwei wohlgeschiedene Teile, den ersten Adhyâya (Vallî 1—3), welcher die ursprüngliche Upanishad umfafst[1], und den zweiten Adhyâya (Vallî 4—6), welcher ein derselben später aufgesetztes Stockwerk ist. Als Beweis für die Posteriorität von Vallî 4—6 wollen wir nur anführen, dafs die Schilderung des Yoga 6,6—13 verglichen mit der 3,10—13, so sehr beide zusammenstimmen, doch bedeutend entwickelter erscheint, und dafs die Lehre von der Nichtigkeit der vielheitlichen Welt im zweiten Adhyâya 4,10—11 mit einer Schärfe ausgesprochen wird, welcher der erste Adhyâya nichts Ähnliches an die Seite zu stellen hat; wie denn auch aus den Bildern 5,9—11 uns der Geist einer spätern, schon über schwierige Punkte der Vedântalehre reflektierenden Zeit anweht. (Vgl. auch Weber, Ind. Stud. II, 198 fg.)

Der erste Adhyâya, wenn auch wohl schwerlich frei von spätern Einschiebungen, hält doch im ganzen einen wohlgeordneten Gang inne. Die erste Vallî enthält die einleitende Erzählung, die zweite behandelt den Âtman nach seinem ansichseienden Wesen (Metaphysik), die dritte

[1] Dafs die Upanishad ursprünglich mit 3,16—17 abschlofs, bedarf keines Beweises, sondern nur eines Hinblickes auf diese Stelle und hätte von M. Müller (Upanishad's II p. XXIII) nicht wieder bezweifelt werden sollen.

die Verkörperung desselben in der Leiblichkeit und die Rückkehr aus ihr auf dem Wege der Moralität und zuhöchst des Yoga (Psychologie, Ethik und Mystik).

Weniger geordnet, doch im allgemeinen dem ersten Teile analog gehalten, ist in seinem Gedankengange der zweite Adhyâya. Die vierte Vallî behandelt vorwiegend den Âtman als das Subjekt des Erkennens, die fünfte bis 6,5 betrachtet unter mancherlei Abschweifungen die Erscheinung des Âtman in der Welt und speziell im Menschen, und zum Schlusse 6,6 fg. wird wieder der Yoga als der Weg zum höchsten Ziele gelehrt, woran sich 6,14—18 nachträgliche Betrachtungen schliefsen. Besonders auffallend ist in diesem Adhyâya das zwölfmal hinter den Versen (4,3. 5. 6. 7. 8. 9. 12. 13. 5,1. 4. 8. 6,1) in Prosa angefügte, feierliche: *etad vai tad.* Dasselbe kann weder mit dem üblichen „Darüber ist dieser Vers" auf eine Stufe gestellt werden (Weber), noch auch bedeuten: „Dieses ist das, wonach du gefragt hast" (M. Müller), vielmehr liegt der Schlüssel in 5,14, woselbst das Bewufstsein „*tad etad*" als unbeschreibliche höchste Lust bezeichnet wird. Eine solche kann nur in dem Bewufstsein der Einheit der Seele mit Brahman bestehen, und somit werden wir auch die Formel *etad vai tad* zu interpretieren haben: „wahrlich, dieses (wovon vorher gesprochen) ist jenes (Brahman)". (Vgl. auch Bṛih. 5,4.) Wir haben also in *etad vai tad* ein Analogon und vielleicht eine Nachbildung des Chând. 6 neunmal wiederholten *tat tvam asi*, und es liegt nur in der Natur solcher feierlichen Versicherungsformeln, wenn sie, an beiden Stellen, mitunter auch da durchbrechen, wo sie weniger am Platze zu sein scheinen.

Von grofsem Interesse für die Vorgeschichte des Sâṅkhya- und Yogasystems ist, wie in weiterm Sinne die ganze Upanishad, so namentlich die 3,10—13 und, im wesentlichen übereinstimmend, 6,7—11 entwickelte Stufenfolge des psychischen Organismus:

purushaḥ (= âtmâ)
avyaktam (= çânta' âtmâ)
mahân âtmâ
buddhiḥ (= jñâna' âtmâ = sattvam)
manas
arthâḥ und *indriyâṇi;*

beim Yoga wird das jedesmal niedere Vermögen in dem jedesmal höhern „gehemmt", bis alle untern Vermögen im *avyaktam* (aus dem sie nach Sâṅkhya-Anschauung entsprungen sind) zur Ruhe kommen, und der Âtman von ihnen allen isoliert — wie der Halm aus dem Schilfe aus ihnen herausgezogen, 6,17 — und dadurch der Erlösung teilhaftig wird.

Der hierbei unbewufst sich durchziehende Widerspruch, dafs der Âtman alles in allem ist und doch wiederum als Purusha in schärfstem Gegensatze gegen das Avyaktam und alles ihm Untergeordnete steht, ist der Keim des Widerspruches zwischen dem spätern Systeme des *Vedânta* und dem des *Sâṅkhya-Yoga.*

Kâṭhaka-Upanishad.

Erster Adhyâya.

Erste Vallî.

§ 1—9, die einleitende Erzählung. Sie beginnt mit denselben Worten wie Taitt. Br. 3,11,8, als wollte sie damit auf jene Stelle verweisen, setzt sodann den weitern Gang der Handlung als von dorther bekannt voraus und beschränkt sich auf ein lyrisches Ausmalen der einzelnen Situationen.

1. Willig gab einstmals *Vâjaçravasa* [bei einem Opfer] seine ganze Habe dahin. Ihm war ein Sohn mit Namen *Naciketas*. 2. Den, obgleich er erst ein Knabe war, überkam, als die Opferlohnkühe [zur Verteilung an die Brahmanen] hergetrieben wurden, der Glaube [an die Wirksamkeit des Allhabeopfers], und er bedachte:

3. „Wasser trinkend und Gras essend,
Ausgemolken und lendenlahm! —
Ach! diese Welten sind freudlos [1],
In die er, solche spendend, geht.“

4. Und er sprach zu seinem Vater [sich selbst anbietend, um das Allhabeopfer vollständig zu machen]: „Mein Vater, wem wirst du mich geben?“ — so sprach er, [in ihn dringend] zum zweitenmal und drittenmal. Ihm antwortete [von Zorn über diese Unterschätzung seiner Opfergaben ergriffen] der Vater: „Dem Tode gebe ich dich.“[2]

---

[1] Zitat aus einem Spruche, der, mit Variationen, Bṛih. 4,4,11. Îçâ 3 erhalten ist.

[2] So wie die Opferlohnkühe nicht etwa geschlachtet, sondern lebend an die Brahmanen verschenkt werden, ebenso handelt es sich hier nicht um eine Opferung (Tötung) oder ein Sterben des Sohnes, sondern derselbe wird (wie der Zusammenhang unsrer Stelle und auch die Parallelstelle, Taitt. Br. 3,11,8,2 *parehi mṛityor gṛihân*, beweist) lebend dem Gotte Yama zum Geschenk gemacht. — Wäre es anders, so würden alle mit Naciketas am selben Tage gestorbenen Brahmanen ebensogut wie er Anspruch auf ein Entgelt für das dreitägige Warten in der Unterwelt haben. — Freilich wird im folgenden zwischen diesem Lebend-Herabsteigen und dem wirklichen Sterben nicht immer ganz deutlich geschieden.

Naciketas spricht:

5. „Zwar bin ich besser als viele,
Doch viele sind an Wert mir gleich;
Was mag wohl Yama vorhaben,
Dafs er jetzt schon nach mir begehrt?“[1]

---

6. Sieh auf die Früheren rückwärts,
Sieh vorwärts auf die Folgenden;
Zur Ernte reift der Mensch korngleich,
Korngleich ersteht er wieder neu.[2]

---

7. Ein Brahmane als Gast eintritt
Ins Haus gleichwie ein Feuerbrand;
Ihn zu löschen, bring her eilig
Das Fufswasser, Vaivasvata![3]

8. Um Hoffnung, Aussicht, Freundes Verkehr und Zuspruch,
Um Opfer, fromme Werke, Kinder und Herden, —
Um alles dieses bringt den unverständigen Mann
Ein nicht von ihm bewirteter Brahmanengast.[4]

Yama:

9. „Weil du, Brahmane, der als Gast zu ehren,
Drei Nächte ungespeist bei mir geweilt hast, —
Verehrung dir! und Heil sei mir, Brahmane! —
Darum, entsprechend, wähle dir drei Wünsche!“

---

[1] Diese Bemerkung setzt voraus, dafs der Tod (wie Taitt. Br. 3,11,8,2: „*Gautama! Kumâram!*“) an die Erfüllung des Versprechens gemahnt hat.

[2] Diese allgemeine Sentenz (deren Einschiebung sich leicht erklärt) redet von einem wirklichen Sterben und pafst auch sonst wenig in den Zusammenhang, mag man nun annehmen, dafs der Vater oder der Sohn sich selbst damit tröstet oder durch einen andern getröstet wird.

[3] Beim Eintritte des Jünglings in Yama's (Vaivasvata's) Wohnung wird mit diesen Worten — von wem, ist nicht gesagt — der Todesgott aufgefordert, die Pflicht der Gastfreundschaft (vgl. Manu 3,99 fg.) zu üben. Er ist aber abwesend und kehrt erst nach drei Tagen heim.

[4] Reflexion des Erzählers, beruhend auf Taitt. Br. 3,11,8,3—4, aber hier wie dort wenig zur Situation passend. Denn was bedeuten Nachkommenschaft, Herden und gute Werke des Gottes Yama?

Vers 10—11. Der erste Wunsch (irdisches Wohlergehen betreffend).

Naciketas:

10. „Beruhigten Gemüts und wohlgesinnt sei,
Verwichnen Grolles, Gautama, mir wieder;
Froh grüfs' er mich, den du, o Tod, entlassen! —
Das wähle ich als ersten der drei Wünsche."

Yama:

11. „Auddâlaki Âruṇi wird wie vordem
Froh werden, seines Worts von mir entbunden;
Verwichnen Grolles schlaf er sanft die Nächte,
Befreit dich sehend aus des Todes Rachen."

Vers 12—19. Der zweite Wunsch, die vorübergehende (vgl. 2,10) himmlische Seligkeit betreffend. Dafs dieselbe nur vorübergehend sei, wird bei ihrer enthusiastischen Schilderung im folgenden nicht streng festgehalten. Das Mittel zu ihr ist die Schichtung des Nâciketa-Feuers, welche hier den Opferkultus im allgemeinen zu repräsentieren scheint.

Naciketas:

12. „In der Welt des Himmels gibt es keine Furcht mehr,
Dort bist nicht du, nicht macht besorgt das Alter;
Beiden entrückt, dem Hunger und dem Durste,
Von Leid frei, freut man in der Himmelswelt sich.

13. Du kennst, o Tod, das Feuer, das den Himmel
Erwirbt; mir, der dir gläubig horcht, erklär' es!
Unsterblich sind, die dort im Himmel weilen, —
Das wähle ich mir als die zweite Gabe."

Yama:

14. „Wohlan! ich will das Feuer, das den Himmel
Erwirbt, dir sagen, hör' es mit Verständnis; —
Das Feuer, das der ew'gen Welt Erlangung
Und Grund ist, wisse im Versteck (vgl. 4,8) verborgen."

15. Da lehrt' er ihm das Feuer, das die Welt baut,
Die Backsteine, wie grofs und wie zu schichten.
Er aber wiederholt' es nach der Reihe. —
Und wieder nahm der Tod das Wort voll Freude,

16. Und sprach zu ihm befriedigt, hohen Sinnes:
„Noch ein Geschenk sollst obendrein du haben:

Nach deinem Namen nenne sich dies Feuer;
Dazu nimm dieses Spruchs verschlungne Kette[1]:

17. «Drei-Nâciketa-Feuer-haft[2], ·Drei-Bund-haft[3],
«Drei-Werk-haft[4] streift man ab Geburt und Sterben;
«Den Gott erkennend, der, was Brahman schuf, weiſs[5],
«Und schichtend[6] geht man ein zur Ruh für immer.»

18. Drei-Nâciketa-Feuer-haft, Drei-kundig[7], —
Wer so das Nâciketafeuer schichtet,
Stöſst vor sich weg des Todesgottes Schlingen;
Von Leid frei freut er in der Himmelswelt sich.

19. Das ist das Himmelsfeuer, Naciketas,
Das du dir wähltest als der Gaben zweite.
Nach deinem Namen wird die Welt es nennen.[8] —
Jetzt, Naciketas, sprich den dritten Wunsch aus."

---

[1] Das Wort *sriñkâ* (überhaupt nur hier und noch 2,3 vorkommend) muſs erraten werden. Die von uns angenommene Bedeutung sucht, in Anlehnung an die verwandten Wurzeln und Wörter *sṛi*, *sṛi-ka*, *sṛi-j*, *sraj*, den Punkt zu treffen, an dem die Linien der an beiden Stellen möglichen Bedeutungen sich schneiden. An unsrer Stelle scheint der nun folgende Sinnspruch mit seinen dreimal drei Bedingungen des Heils bildlich als eine kunstvoll aus neun Strähnen geflochtene (etwa als Talisman, wie die spätern Mâlâmantra's zu tragende) Halskette bezeichnet zu werden.

[2] Wer dreimal das Feuer *Nâciketa* (Taitt. Br. 3,11) schichtet.

[3] Wer den Bund mit Vater, Mutter und Lehrer eingeht.

[4] Wer Opfer, Studium und Almosen vollbringt.

[5] Daſs *brahmaja-jña* ein verschleiertes *jâta-vedas* sei, war meine Meinung, lange bevor ich derselben Ansicht in M. Müller's Übersetzung begegnete. Vgl. auch oben S. 109 Anm.

[6] Auch Taitt. Br. 3,11 ist immer wieder von diesen beiden Bedingungen, Schichtung und Erkenntnis des Nâciketafeuers, die Rede.

[7] Da hier Yama den Inhalt des oben mitgeteilten Kettenspruches nochmals resümiert, so kann *trayam etad* wohl nur die in ihm enthaltene Dreiheit von je drei Bedingungen sein.

[8] Warum trägt nur dieses Feuer und nicht vielmehr die nachfolgende, gleichfalls vom Todesgott offenbarte und viel höher stehende Wissenschaft den Namen des Naciketas (analog der Upakosala-vidyâ, Çâṇḍilya-vidyâ u. a.)? — Hierauf gibt es nur zwei Antworten: entweder, die ursprüngliche Legende von Naciketas kannte nichts Höheres von ihm, als das Nâciketafeuer, — oder die ganze Voraussetzung der Frage trifft nicht zu, der *nâciketa agni* ist ursprünglich gar kein *nâciketasa agni*, kein nach *Naciketas* benanntes Feuer, und erst die Brâhmaṇa's haben den *Nâciketa*-Ritus mit der *Naciketas*-Sage, zufolge des Gleichklangs beider Namen, sekundär verknüpft. Ist ja doch auch nicht abzusehen, warum gerade der Todesgott als Offenbarer der

Vers 20—29. Der dritte Wunsch, nicht sowohl (wie es nach der Fragestellung, Vers 20 scheinen kann) auf das Wissen von dem Fortleben nach dem Tode, — denn dieses wird ja schon in der vorhergehenden Frage als feststehend vorausgesetzt, — sondern vielmehr auf die Erkenntnis des Âtman als der wahren Wesenheit des Menschen und damit auf die ewige Erlösung gerichtet.

Naciketas:

20. „Ein Zweifel waltet, wenn der Mensch dahin ist:
«Er ist!» sagt dieser; «er ist nicht!» sagt jener.
Das möchte ich, von dir belehrt, ergründen,
Das sei die dritte Gabe, die ich wähle!"

Yama:

21. „Auch von den Göttern ward hier einst gezweifelt;
Schwer zu erkennen, dunkel ist die Sache.
Wähl' einen andern Wunsch dir, Naciketas,
Bedränge mich nicht, diesen Wunsch erlaſs mir."

Naciketas:

22. „Auch Götter also haben hier gezweifelt,
Und du sagst selbst, daſs schwer, es zu erkennen.
Kein andrer kann es so wie du erklären,
Kein andrer Wunsch kommt diesem gleich an Werte."

Yama:

23. „Wähl' hundertjährige Kinder dir und Enkel,
Viel Herden, Elefanten, Gold und Rosse,
Erwähle groſsen Grundbesitz an Land dir,
Und lebe selbst soviel du willst der Herbste!

24. Wenn dies als Wunsch du schätzest gleich an Werte,
So wähle Reichtum dir und langes Leben,
Ein Groſser, Naciketas, sei auf Erden,
Ich mache zum Genieſser aller Lust dich.

25. Was schwer erlangbar ist an Lust hienieden,
Erbitte nach Belieben alle Lust dir, —
Schau hier auf Wagen holde Frau'n mit Harfen,
Wie solche nicht von Menschen zu erlangen,

Nâciketa-Zeremonie auftritt! Oder hat die ganze *Nâciketa*-Zeremonie ihren Grund in der Legende Ṛigv. 10,51? Vgl. dort Vers 3: *taṃ tvâ Yamo aciket: citrabhâno!* und Vers 4: *etam arthaṃ na ciketa aham Agniḥ.*

Ich schenke dir sie, dafs sie dich bedienen,
Nur frag' nicht, Naciketas, nach dem Sterben!"

Naciketas:

26. „Was uns, o Tod, gegönnt an Kraft der Sinne,
Die Sorge für das Morgen macht es welken.
Auch ganz gelebt, ist doch nur kurz das Leben.—
Behalte deine Wagen, Tanz und Spiele.

27. Durch Reichtum ist der Mensch nicht froh zu machen!
Wen lockte Reichtum, der dir sah ins Auge?
Lafs leben uns, so lang' es dir genehm ist!
Als Gabe aber wähle ich nur jene.

28. Wer, der geschmeckt hat, was nicht stirbt, nicht altert,
Hier unten steht und weifs sich altern, sterben,
Und wägt die Farbenpracht und Lust und Freuden, —
Wer mag an längerm Leben Freude haben!

29. Worüber jener Zweifel herrscht hienieden,
Was bei dem grofsen Hingang wird, das sag' uns;
Der Wunsch, der forschend dringt in dies Geheimnis,
Den wählt, und keinen andern, Naciketas."

Zweite Vallî.

Vers 1—6. Das Nichtwissen und das Wissen, gegenübergestellt als das Liebere und das Bessere.

Yama:

1. „Ein andres ist das Bessere, und ein andres
Das Liebere, die, verschiednen Ziels, euch fesseln; —
Wer sich das Bessere wählt, dem ist's zum Heile,
Des Zwecks geht, wer das Liebere wählt, verlustig.

2. Das Bessere und das Liebere naht dem Menschen;
Umwandelnd beide, scheidet sie der Weise;
Das Bessere zieht der Weise vor dem Liebern,
Erwerbend, wahrend, wählt der Tor das Lieb're.

3. Du hast die holden, scheinbar holden Lüste
Erwägend, Naciketas, abgewiesen;
Nicht hat gefesselt dich des Reichtums Kette,
In die verstrickt so viele untersinken.

4. Ja, weit verschieden und entgegenstehend
Ist, was genannt wird Wissen und Nichtwissen;
Nach Wissen seh' ich Naciketas trachten,
Der Lüste Heerschar hat dich nicht zerrüttet.

5. In des Nichtwissens Tiefe hin sich windend,
Sich selbst als Weise, als Gelehrte wähnend,
So laufen ziellos hin und her die Toren,
Wie Blinde, die ein selbst auch Blinder anführt.[1]

6. Das Sterbenmüssen geht nicht ein dem Toren,
Dem Taumelnden, durch Reichtums Blendung Blinden;
«Dies ist die Welt, kein Jenseits gibt's!» so wähnend
Verfällt er immer wieder meiner Herrschaft.

Vers 7—9. Schwierigkeit der Erkenntnis; sie ist nicht erreichbar durch Nachdenken, sondern nur durch Offenbarung; diese aber erfordert, zu ihrer Vermittlung, einen geeigneten Lehrer.

7. Von dem auch zu hören, vielen nicht beschieden,
Den viele, von ihm hörend, nicht begriffen, —
Ein Wunder, wer ihn lehrt, kundig, wer ihn auffaſst,
Ein Wunder, wer ihn kennt, belehrt von Kund'gen.

8. Nicht, wenn verkündigt von gemeinen Menschen,
Ist leicht er faſsbar, selbst bei vielem Sinnen;
Und ohne Lehrer ist hier gar kein Zugang:
Zu tief ist er für eignes tiefes Denken.

9. Nicht ist durch Grübeln dieser Sinn zu fassen,
Doch faſsbar wohl, wenn einer dir ihn lehrt, Freund;
Dir ward er jetzt, denn treu war dein Beharren;
Ja, solche Frager wünschen wir, wie du bist!

Vers 10—11. Vergänglichkeit des Schatzes der guten Werke und Wertlosigkeit irdischer Güter.

10. Ich weiſs etwas, Schatz heiſst es, doch vergänglich;
Das Wechselnde kann Bleibendes nicht wirken.

---

[1] Ev. Matth. 23,24: ὁδηγοὶ τυφλοί. Jedem, der im Orient gereist ist, werden die Ketten der sich aneinander haltenden Blinden erinnerlich sein, wie sie auf den Jahrmärkten bettelnd umherziehen. — Derselbe Spruch Muṇḍ. 1,2,8, vermutlich (vgl. den Vers vorher) aus unsrer Stelle herübergenommen. Direkt zitiert werden Vers 4 und 5 Maitr. 7,9.

Darum baut' ich das Nâciketa-Feuer;
Nichtew'gen Stoffs erschlofs es mir das Ew'ge.[1]

11 Was Wunschvollendung, was der Welten Grund ist,
Des Werks Unendlichkeit, das Rettungsufer,
Des Ruhmes Grofsheit, Weitverbreitung, Gründung,
Du (sahst und) hast mit Festigkeit sie abgewiesen.

Vers 12—13. Nochmals von der Schwierigkeit der Erkenntnis. Der Âtman ist (als Subjekt des Erkennens) in der Höhle versteckt; hier kann er nur, nachdem man alles Äufserliche (Objektive, *dharmyam*) von ihm abgezogen (*pravṛihya*, vgl. die Hüllen, Taitt. 2), „durch Erlangung des auf das eigne Selbst bezüglichen (in das eigne Selbst sich vertiefenden) *Yoga*“ erkannt werden.

12. Den schwer zu schauenden, geheimnisvollen,
Den in der Höhle tief versteckten Alten,
Wer den durch Hingebung *(yoga)* im eignen Innern
Als Gott erfafst, läfst Lust und Leid dahinten.

13. Der Sterbliche, der dies vernahm und fafste,
Abtat was äufserlich *(dharmyam)*, ergriff das Feine,
Der wird sein froh; ja, er besitzt was froh macht!
Naciketas ist als Wohnung ihm bereitet.[2]

Vers 14—17. Zunächst wird in Vers 14 die allem Endlichen (allen moralischen, kausalen und zeitlichen Bestimmungen) gegenüber negative Natur des Âtman auf das schärfste hervorgehoben. Dieser Vers (ursprünglich wohl eine alte Rätselfrage der Âtmanlehre, die hier dem Zusammenhang eingeflochten wurde) pflegt seit Çaṅkara (zur Stelle und zu Brahmasûtra p. 348. 780) dem Naciketas zugeteilt zu werden; es ist aber besser, in ihm eine Frage des Lehrers an den Schüler zu sehen, was er sich unter diesen negativen Bestimmungen wohl vorstellen könne? Auf sein ratloses Schweigen reicht ihm dann der Lehrer als Vehikel (als „Stütze“, *âlambanam*) der Brahmanerkenntnis den (bedeutungslosen und eben darum allein geeigneten) Laut *Om* dar.

---

[1] Im Gegensatze zu dem vergänglichen Schatze der übrigen Opferwerke ist das Nâciketa-Feuer zwar auch nur mit vergänglichen Stoffen geschichtet, ist aber doch als vorbereitendes Mittel (vgl. 3,2) des Âtmanwissens anzuerkennen. — Andre Auswege wären, *prâptavân asmi nityam* als Frage oder als neuen Satz zu nehmen, oder *nityam* von relativer Ewigkeit zu verstehen, oder *prâptavân asmy anityam* zu konjizieren.

[2] Die beste Interpretation liefert Muṇḍ. 3,2,4: „in dessen Brahmanheim (das Haus des Herzens, Chând. 8,1,1) geht ein der Âtman“.

14. Was frei von Gutem und Bösem,
Frei von Geschehn und Nichtgeschehn,
Frei von Vergangnem und Künft'gem —
Was du als solches siehst, — sag' an! —
(Naciketas schweigt.)

15. Das Wort, das alle Veden uns verkünden,
Das sich in jeglicher Kasteiung ausdrückt,
Um das in Brahmanschülerschaft sie leben,
Dies Wort vernimm in einem Inbegriffe:

Om! so lautet es.

16. Ja, diese Silbe ist Brahman,
Diese Silbe das Höchste ist;
Wer dieser Silbe ist kundig,
Was er wünschen mag, fällt ihm zu.

17. Dies ist der Stützen vornehmste,
Diese Stütze die höchste ist;
Wer dieser Stütze ist kundig,
Lebt selig in der Brahmanwelt.

Vers 18—22 folgt nun eine glänzende Schilderung der aller empirischen Weltordnung widersprechenden Natur des „Sehers“ *(vipaçcit)* d. h. des Âtman.

18. Nicht wird geboren und nicht stirbt der Seher,
Stammt nicht von jemand, wird auch nicht zu jemand.
Von ewig her, bleibt ewig er der Alte,
Wird nicht getötet, wenn den Leib man tötet.

19. Wer, tötend, glaubt, dafs er töte,
Wer, getötet, zu sterben glaubt,
Irr gehen dieser wie jener:
Der stirbt nicht, und der tötet nicht!

20. Des Kleinen Kleinstes und des Grofsen Gröfstes (Chând. 3,14,3),
Wohnt er als Selbst hier dem Geschöpf im Herzen;
Frei von Verlangen schaut man, fern von Kummer,
Gestillten Sinnendrangs[1] des Âtman Herrlichkeit.

---

[1] *dhâtu-prasâdâd;* oder *dhâtuḥ prasâdâd* „durch des Schöpfers Gnade“; die Handschriften schwanken an den drei Stellen, wo der Ausdruck vorkommt. Sâyaṇa zu Taitt. Âr. 10,10,1 gibt die zweite, Çañkara zu unsrer

21. Er sitzt und wandert doch fernhin,
Er liegt und schweift doch allerwärts,
Des Gottes Hin- und Her-Wogen,
Wer verstände es aufser mir?[1]

22. In den Leibern den Leiblosen,
Im Unsteten den Stetigen,
Den Âtman, grofs, alldurchdringend,
Schaut der Weise und grämt sich nicht.

Vers 23—25. Den Abschlufs dieser metaphysischen Betrachtungen bildet wieder (wie Vers 7—9. 12—13) die Frage nach den Bedingungen der Erkenntnis des Âtman. Dieselbe ist nicht durch individuelle Bemühungen, sondern nur durch eine Art Gnadenwahl zu erlangen (Vers 23); diese wird aber auf keinen fallen, der nicht die sittlichen Vorbedingungen erfüllt (Vers 24—25).

23. Nicht durch Belehrung wird erlangt der Âtman,
Nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit;
Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen:
Ihm macht der Âtman offenbar sein Wesen.[2]

24. Nicht wer von Frevel nicht abläfst,
Unruhig, ungesammelt ist,
Nicht, dessen Herz noch nicht stille,
Kann durch Forschen erlangen ihn.

25. Er, der Brahmanen und Krieger
Beide aufzehrt, als wär' es Brot,
Eingetaucht in des Tod's Brühe, —
Wer, der ein solcher (Vers 24), fände ihn?

Dritte Vallî.

Vers 1—2. Der Âtman als Licht und der ihn umgebende psychische Apparat als Schatten (der ihn verhüllt, als *upâdhi*) wohnen, in ihrer Ver-

Stelle die erste Erklärung; Çaṅk. zu Çvet. 3,20 und Nârâyaṇa zu Mahânâr. 8,3 (Taitt. Âr. 10,10,1) bieten beide Erklärungen. — Wir unterschieden schon oben (S. 247) eine theologische Lesung des Verses (mit *akratum*, *dhâtuḥ prasâdâd*, *îçam*), die sich Taitt. Âr. 10,10,1 und Çvet. 3,20, und eine philosophische (mit *akratuḥ*, *dhâtu-prasâdâd*, *âtmanas*), die sich an unsrer Stelle findet.

[1] Fast möchten wir die Übersetzung wagen: „wer ist so trunken (von Begeisterung), das zu sehn?"

[2] Oder: „Sein Selbst erwählt der Âtman als sein eignes." Der ganze Vers kehrt wieder Muṇḍ. 3,2,3.

einigung als individuelle Seele (*bhoktar*, „Geniefser“), nachdem sie im Jenseits die Vergeltung der Werke getrunken haben, zusammen in der Höhle des Herzens, wie dies nicht nur dem Brahmanwisser, sondern auch schon dem Vollbringer hervorragender ritueller Leistungen kund ist, — eine Bemerkung, welche Anlafs gibt, in Vers 2 nochmals das Nâciketa-Feuer als Mittel (als „Brücke“, *setu*), der Brahmanerkenntnis zu empfehlen.

1. Zwei, Trinker der Vergeltung ihrer Werke
Droben im Jenseits, fuhren in die Höhle;
Schatten und Licht nennt sie, wer Brahman's kundig,
Fünffeuerhaft, Drei-Nâciketa-Zünder.[1]

2. Um's Nâciketa-Feu'r müht euch!
Brücke ist es den Opfernden,
Zum Ufer ohne Furcht führend,
Zum ew'gen höchsten Brahman hin.

Vers 3—9. Der psychische Organismus (der Âtman verbunden mit Buddhi, Manas und Indriya's) und die daraus sich ergebende ethische Aufgabe.

3. Ein Wagenfahrer ist, wisse,
Der Âtman, Wagen ist der Leib,
Den Wagen lenkend ist Buddhi,
Manas, wisse, der Zügel ist.

4. Die Sinne, heifst es, sind Rosse,
Die Sinnendinge ihre Bahn;
Aus Âtman, Sinnen und Manas
Das Gefügte «Geniefser» heifst.

5. Wer nun besinnungslos hinlebt,
Den Manaszügel ungespannt,
Des Sinne sind unbotmäfsig,
Wie schlechte Rosse ihrem Herrn.

6. Doch wer besonnen stets hinlebt,
Den Manaszügel wohlgespannt,
Des Sinne bleiben botmäfsig,
Wie gute Rosse ihrem Herrn.

7. Wer nun besinnungslos hinlebt,
Unverständig, unlautern Sinns,

---

[1] Vgl. Manu 3,185.

Der kommt nicht zu dem Ort jenseits,
Im Saṃsâra verstrickt er bleibt.

8. Doch wer besonnen stets hinlebt,
Verständig und mit lauterm Sinn,
Der gelangt zu dem Ort jenseits,
Von wo keine Geburt mehr ist.

9. Wer mit Besonnenheit lenkte,
Mit Manas zügelnd, sein Gespann,
Der Mann erreicht des Wegs Endziel,
Dort, wo des Vishṇu höchster Schritt.[1]

Vers 10—13. Auf die ethische Forderung, die Sinne zu zügeln, folgt als höhere Aufgabe der Yoga, welcher darin besteht, die Sinne in dem Manas, dieses in der Buddhi, diese im „grofsen Selbst" *(mahân âtmâ)*, dieses endlich im Avyaktam (aus dem sie nach Sâñkhya-Anschauung alle hervorgegangen) zu hemmen, wodurch der Purusha von ihnen allen isoliert, und das Ziel (die Erlösung) erreicht wird.

10. Höher als Sinne stehn Dinge,
Höher als Dinge Manas steht,
Höher als Manas steht Buddhi,
Höher als sie das «grofse Selbst».

11. Höher als dies steht Avyaktam,
Höher als dies der Purusha;
Höher als dieser steht nichts mehr,
Er ist Endziel und höchster Gang.

12. In allen Wesen weilt dieser (der Purusha)
Als Âtman, unsichtbar, versteckt,
Dem schärfsten Denken nur sichtbar,
Dem feinsten des, der Feines sieht.

13. Es hemme Rede nebst Manas
Der Weise im Bewufstsein-Selbst (der Buddhi),
Dieses im «grofsen Selbst» hemm' er,
Dieses hemm' er im Ruhe-Selbst (dem Avyaktam).

---

[1] Der „höchste Schritt des Vishṇu" (eigentlich: der Kulminationspunkt der Sonne) ist eine mythische, aus dem Ṛigveda (1,22,20. 154,5) überkommene Bezeichnungsweise des Aufenthaltes der Seligen. Vgl. Maitr. 6,26. Tejobindu 5.

Vers 14—15. Nachdem hiermit die höchste Aufgabe bezeichnet ist, folgt nunmehr die Peroratio, bestehend in einer kräftigen Aufforderung, den von den Weisen gewiesenen Weg zu gehen, und in einer nochmaligen Hinweisung auf das Ziel desselben.

14. Steht auf! wacht auf! erlangt habend
Treffliche Lehrer, merkt auf sie.
Wie schwer zu gehn auf scharfer Messerschneide ist[1],
Schwer ist der Weg! Den lehren euch die Weisen.

15. Was unhörbar, unfühlbar, unsichtbar beharrt,
Unschmeckbar und unriechbar, unvergänglich ist,
Anfanglos, endlos, gröſser als Groſses, ewig bleibt,
Wer das erkennt, wird aus des Todes Rachen frei."

Vers 16—17. Epilog, unzweifelhaft ursprünglich den Abschluſs der Upanishad bildend.

16. Die Nâciketa-Mitteilung[2],
Die ew'ge, die der Tod gemacht,
Wer diese lehrt und hört weislich,
Der wird herrlich in Brahman's Welt.

17. Wer dies Geheimnisvoll-Höchste
Vorträgt in der Brahmanen Kreis,
Oder beim Totenmahl, zuchtvoll[3],
Dem hilft es zur Unendlichkeit,
— dem hilft es zur Unendlichkeit.

Zweiter Adhyâya.

Vierte Vallî.

Vers 1—2. Die Innenerkenntnis der Einheit und die Auſsenerkenntnis der Vielheit.

---

[1] Das Bild von dem Tänzer auf der Schwertschneide (Mahânâr. 9, oben S. 247) mag wohl auch hier vorschweben. Der Lebhaftigkeit der Rede entspricht der Wechsel des Versmaſses.

[2] Natürlich nicht „*the story of Naciketas*" (M. Müller), „die Erzählung von Naciketas" (Böhtlingk) — denn diese ist gar nicht *mrityuprokta,* — sondern entweder „die Mitteilung des Feuers Nâciketa" und was sich weiter daran schliefst, — oder allenfalls „die dem Naciketas gemachte Mitteilung".

[3] Wie dies zu verstehen, lehrt Manu 3,188.

1. Auswärts die Höhlungen der Schöpfer bohrte:
Darum sieht man nach aufsen, nicht im Innern.
Ein Weiser wohl inwendig sah den Âtman (die Seele),
In sich gesenkt den Blick, das Ew'ge suchend.

2 Den Lüsten draufsen laufen nach die Toren
Und gehn ins Netz des ausgespannten[1] Todes;
Doch Weise, wissend was unsterblich, werden
Im Wechsel hier das Bleibende nicht suchen.

Vers 3—5. Der Âtman als das Subjekt des Erkennens ist der alleinige Träger aller Realität, sowohl der im Wachen wie im Traume. Alles übrige ist blofs Objekt („Honig", vgl. Bṛih. 2,5) für ihn und ohne ihn nichts (*kim atra pariçishyate*, 4,3 und 5,4).

3. Durch den man sieht, schmeckt, riecht, hört und
Berührung gegenseitig fühlt,
Durch ihn allein erkennt einer, —
Was fragt ihr nach dem übrigen!

Wahrlich, dieses ist das!

4. Durch den man überschaut beide,
Des Traumes und des Wachens Stand,
Den Âtman, grofs, alldurchdringend,
Kennt der Weise und grämt sich nicht.

5. Wer ihn, dem alles ist Honig,
Als Selbst, als Seele nah sich weifs,
Herrn des Vergangnen und Künft'gen,
Der ängstigt sich vor keinem mehr.

Wahrlich, dieses ist das!

Vers 6—7. Wer den *Purusha* (Vers 6) und wer die *Prakṛiti* (Vers 7), die Trägerin der ganzen objektiven Welt, in ihrem Wesen erkennt, — „der ängstigt sich vor keinem mehr", wie aus Vers 5 zu beiden Versen zu ergänzen ist. Beide aber, Purusha wie Prakṛiti, sind (im Gegensatze zur Sâṅkhyalehre) nur Âtman („wahrlich, dieses ist das!").

6. Wer ihn, der da war vor Tapas, —
Vor den Urwassern war er schon, —
In Herzenshöhle sieht weilen,
Wer ihn schaut durch die Wesen hin, —

Wahrlich, dieses ist das!

---

[1] Schönes Beispiel einer Hypallage

7. Und wer die lebendurchsetzte[1]
Götterträgerin Aditi
In Herzenshöhle[2] sieht weilen,
Sich gebärend durch Wesen hin, —

Wahrlich, dieses ist das!

Vers 8. Durch Einflechtung eines Ṛigvedaverses (3,29,2) wird die Verborgenheit des Âtman in den Leibern an der Verborgenheit des Feuers in den Reibhölzern erläutert.

8. «Versteckt in Reibhölzern, der Wesenkenner,
«Wie Leibesfrucht von Schwangern wohlgehütet,
«Zu preisen täglich neu von aufgewachten,
«Von opferfreud'gen Menschen ist Gott Agni», —

Wahrlich, dieses ist das!

Vers 9. Der im Leibe verborgene Âtman (Vers 8) ist aber zugleich der allbefassende, wie durch einen öfter vorkommenden (Atharvav. 10,8,16. Bṛih. 1,5,23), ursprünglich auf Ṛigv. 10,121,6 zurückgehenden, Vers erläutert wird.

9. Aus dem der Sonne Aufgang ist,
In dem sie wieder untergeht,
Die Götter all in ihm fufsen,
Ihn überschreitet keiner je, —

Wahrlich, dieses ist das!

Vers 10—11. Die Vielheit der Dinge ist nicht real; das Hier und das Dort sind identisch. Wer an die Vielheit glaubt, bleibt in der Seelenwanderung befangen. Beide Verse scheinen eine Erweiterung von Bṛih. 4,4,19 zu sein.

10. Was hier ist, das ist auch dorten,
Was dorten ist, das ist auch hier;
Von Tod in neuen Tod stürzt sich,
Wer hier Verschied'nes meint zu sehn.

11. Im Geiste soll man dies merken:
Nicht ist hier Vielheit irgendwie,

---

[1] Wörtlich: „Die zugleich mit dem Leben entspringende".

[2] Zur Erläuterung kann dienen, dafs auch nach der Sâṅkhyalehre aus der Prakṛiti nur der psychische Organismus, und erst durch Vermittlung desselben die Aufsenwelt entspringt.

Von Tod zu neuem Tod schreitet,
Wer hier Verschied'nes meint zu sehn.

Vers 12—13. Der Herr aller Welten wohnt als Purusha zollhoch im Herzen; er ist, vermöge seiner Unberührtheit von psychischen und physischen Vorgängen, einer rauchlosen Flamme vergleichbar.

12. Zollhoch an Gröfse weilt mitten
Im Leibe hier der Purusha,
Herr des Vergangnen und Künft'gen,
Wer ihn kennt, ängstigt sich nicht mehr, —

Wahrlich, dieses ist das!

13. Wie Flamme ohne Rauch, zollhoch
An Gröfse ist der Purusha,
Herr des Vergangnen und Künft'gen,
Er ist es heut und morgen auch.

Wahrlich, dieses ist das!

Vers 14—15. Wer den Sinneseindrücken, wörtlich den Qualitäten, *dharmâḥ* (vgl. 2,13), nachgeht, dessen Seele verliert sich in ihnen; wer den Âtman erkennt, bleibt in ihm gesammelt und rein.

14. Wie Wasser, im Gebirg regnend,
An den Abhängen sich verläuft,
So verläuft, wer den Eindrücken
Einzeln folgt, hinter ihnen sich.

15. Wie reines Wasser, zu reinem
Gegossen, eben solches bleibt,
So bleibt dem weisen Schweigsamen
Rein die Seele, o Gautama.

Fünfte Vallî.

Vers 1 und 3—5. Schilderung des Âtman im Organismus des Leibes, durchzogen von Ausblicken auf das Eschatologische und unterbrochen in Vers 2 durch einen Vers aus dem Ṛigveda (4,40,5), dessen ursprüngliche Bedeutung zweifelhaft ist, und der hier (wie auch Mahânâr. 10,6, vgl. ib. 10,4) in glücklicher Umdeutung auf den Âtman bezogen wird: „er ist in allem vorhanden und in allem das Edelste".

1. Wer die Stadt mit den elf Toren[1]
Des unwankbaren Geistigen

[1] Augen, Ohren, Nasenlöcher, Mund, Entleerungsorgane, Nabel und Brahmarandhram (Ait. 1,3,12. Chând. 8,6,6). Mit Weglassung der beiden letztern nur neun, Çvet. 3,18. Bhag. G. 5,13. Yogaçikhâ 4. Yogatattvam 13.

Des Ew'gen ehrt, der grämt sich nicht
Und wird, des Leibes los, erlöst.

Wahrlich, dieses ist das!

2. «Im Äther ist Sonnenschwan er, Vasu in der Luft,
«Hotar am Opferbette, auf der Schwelle Gast,
«Er weilt in Mensch und Weite, im Gesetz, im Raum,
«Entspringt aus Wassern, Rindern, Recht, Gebirg' als grofses[1] Recht.»

3. Er, der nach oben hin aushaucht
Und den Einhauch[2] nach innen treibt,
In der Mitte als Zwerg sitzend,
Den beten alle Götter an.

4. Wenn nach des Leibes Hinfalle
Der im Leibe Verkörperte
Aus dem Leibe erlöst worden,
Was fragt ihr nach dem übrigen (4,3)?

Wahrlich, dieses ist das!

5. Nicht durch Aushauch und durch Einhauch
Hat sein Leben ein Sterblicher;
Ein anderer macht ihn leben,
Auf dem beruhen jene zwei.

Vers 6—7. Schicksal der Seele nach dem Tode.

6. Wohlan! Ich will dir auslegen
Brahman, ewig, geheimnisvoll,
Und wie es, wenn der Tod eintritt,
Steht mit der Seele, Gautama.

7. Im Mutterschofs geht ein dieser,
Verkörpernd sich zur Leiblichkeit, —
In eine Pflanze fährt jener, —
Je nach Werk, je nach Wissenschaft.

Vers 8. Der Purusha (das Subjekt), welcher im Traum eine Welt aufbaut, derselbe ist auch der Träger der ihn im Wachen umgebenden Welten

---

[1] Das metrisch überschüssige *bṛihat* ist eingeschoben (vgl. oben S. 248, Anm. 3).

[2] *prâṇa* ist hier „Aushauch", *apâna* „Einhauch", nicht (wie später) der „Verdauungswind", welches bei der Wiederkehr in Vers 5 nicht pafst.

8. Der Geist, der wach auch in dem Schläfer (_◡),
Aufbauend, je nach Wunsch, dies oder jenes,
Das ist das Reine, ist Brahman,
Das heifset das Unsterbliche.
In ihm die Welten all ruhen,
Ihn überschreitet keiner je (4,9).

Wahrlich, dieses ist das!

Vers 9—11. Obgleich der Âtman in alle Geschöpfe, sich ihnen anpassend, eingegangen ist, so bleibt er doch aufserhalb derselben in seiner vollen Integrität bestehen und wird von dem Leiden der Kreaturen nicht betroffen. Dieser Gedanke (am kürzesten ausgesprochen Bṛih. 5,1: *pûrṇasya pûrṇam âdâya, pûrṇam eva avaçishyate*) wird hier durch drei vortreffliche Gleichnisse erläutert.

9. Das Licht, als eines, eindringt in den Weltraum
Und schmiegt sich dennoch jeglicher Gestalt an;
So wohnt das eine innre Selbst der Wesen
Geschmiegt in jede Form, und bleibt doch draufsen.

10. Die Luft, als eine, eindringt in den Weltraum
Und schmiegt sich dennoch jeglicher Gestalt an;
So wohnt das eine innre Selbst der Wesen
Geschmiegt in jede Form, und bleibt doch draufsen.

11. Die Sonne, die des ganzen Weltalls Auge,
Bleibt rein von Fehlern aufser ihr der Augen;
So bleibt das eine innre Selbst der Wesen
Rein von dem Leiden aufser ihm der Welten.

Vers 12—13. Beseligung und Friede dessen, der den Âtman in sich erkannt hat.

12. Den einen Herrn und innres Selbst der Wesen,
Der seine eine Form ausbreitet vielfach,
Wer den, als Weiser, in sich selbst sieht wohnen,
Der nur ist ewig selig, und kein andrer.

13. Der, als der Ew'ge den Nichtew'gen, Freude,
Als Geist den Geistern, schafft, als Einer Vielen,
Wer den, als Weiser, in sich selbst sieht wohnen,
Der nur hat ew'gen Frieden, und kein andrer.

Vers 14—15. Unbeschreibliche Wonne liegt in dem Gefühl der Einheit mit dem Âtman („Dieses ist das"); aber erkennen kann man den-

selben nicht weiter, da er als die Quelle aller Erkenntnis (als das Subjekt des Erkennens) selbst unerkennbar bleibt.

14. «Dieses ist das!» — Dies Wort fühlt man
Als unaussprechlich höchste Lust;
Doch wie kann man es wahrnehmen?
Glänzt, oder widerglänzt es wohl?

15. Dort leuchtet nicht die Sonne, nicht Mond noch Sternenglanz,
Noch jene Blitze, geschweige irdisch Feuer.
Ihm, der allein glänzt, nachglänzt alles andre,
Die ganze Welt erglänzt von seinem Glanze.

Sechste Vallî.

Vers 1. Die Welt ist ein *Açvattha*-Baum; die vielen Wesen hier unten sind seine Zweige, das eine Brahman droben ist seine Wurzel. — An den *Nyagrodha*-Baum (der seine Zweige in die Erde senkt, wo sie neue Wurzel treiben) kann nur denken, wer niemals beide Bäume gesehen; sie sind nach Wuchs und Blättern völlig verschieden.

1. Die Wurzel hoch, die Zweig' abwärts
Steht jener ew'ge Feigenbaum;
Das ist das Reine, ist Brahman,
Das heifset das Unsterbliche;
In ihm die Welten all ruhen,
Ihn überschreitet keiner je (5,8).

Wahrlich, dieses ist das!

Vers 2—3. Die „Furcht Gottes" ist vorwiegend ein semitischer Begriff; sie entspringt daraus, dafs man den Âtman nicht als Selbst in sich, sondern personifiziert aufser sich auffafst (Brih. 1,4,2: *dvitîyâd vai bhayam bhavati*), wozu den Menschen die natürliche Neigung, das Göttliche zu erkennen (zum Objekte zu machen), gelegentlich auch in der Upanishadreligion veranlafst. So hier Vers 2, woran sich Vers 3 ein Spruch reiht, der in älterer Form Taitt. 2,8 erhalten ist, wo vorher (oben, S. 232) der Ursprung dieser „Furcht Gottes" sehr klar dargelegt wird.

2. Alles was ist, das Weltganze,
Lebt im Prâṇa, dem es entsprang;
Ein grofser Schreck ist's, ein gezückter Blitzstrahl,
Unsterblich werden solche, die es wissen.

3. Aus Furcht vor ihm brennt das Feuer,
Aus Furcht vor ihm die Sonne brennt,

Aus Furcht vor ihm eilt hin Indra
Und Vâyu und der Tod zu fünft.

Vers 4—5. Vergleichbar der spätern Theorie von der *Kramamukti* (Syst. d. Ved., S. 472), werden hier, wie es scheint, für die verschiedenen Grade der Brahmanerkenntnis verschiedene Welten (Körperwelt, Väterwelt, Gandharvawelt, Brahmanwelt) in Aussicht gestellt, in welchen, entsprechend der vor dem Tode erworbenen Erkenntnis (vgl. Chând. 3,14,1. Bṛih. 4,4,5), der Âtman in stufenweise zunehmender Deutlichkeit angeschaut wird. Die Erläuterung der unvollkommenen Erkenntnisstufen durch das Bild im Spiegel, im Traume, im Wasser erinnert an Chând. 8,7 fg., aber die Anordnung ist eine andre. Im Spiegel sieht man nur einen Teil der Gestalt, im Traume die ganze, aber schemenhaft, wie man sich die Manen denkt (treffend erinnert Weber an Çatap. Br. 12,9,2,2), im Wasser spiegelt sich die Gestalt vollständig *(pari iva dadṛiçe)*, aber erst mit dem Auseinandertreten der höchsten und der individuellen Seele (Licht und Schatten, oben 3,1) wird die vollkommene Erkenntnis ermöglicht.

4. Wer zur Erkenntnis aufwachte
Hienieden vor des Leibs Zerfall,
Dem ist in Schöpfungen[1], Welten
Es dienlich zur Verkörperung.

5. Wie im Spiegel, so in der Leiblichkeit;
Wie im Traume, so in der Väterwelt;
Wie er im Wasser ganz erscheint, so in der Gandharvawelt;
Wie im Schatten und Licht, so in der Brahmanwelt.

Vers 6—13. Wieder wird zum Schlusse, mit Anknüpfung an 3,10—13 und übereinstimmend damit, als Weg zum höchsten Ziele der Yoga empfohlen, dessen Theorie und Terminologie jedoch hier merklich entwickelter erscheint als in der frühern Stelle.

6. Der Sinne Einzelwahrnehmung,
Ihr Auftauchen und Untergehn
Und ihr gesondert Auftreten
Kennt der Weise und grämt sich nicht.

7. Höher als Sinne steht Manas,
Höher als Manas Sattvam steht,
Höher als dies das «grofse Selbst»,
Über diesem Avyaktam steht.

---

[1] Die Emendation *svargeshu* liegt sehr nahe, ist aber doch nicht durchaus notwendig.

8. Dies überragt der Purusha,
Alldurchdringend und merkmallos[1],
Wer ihn erkannt, erlöst wird er
Und geht ein zur Unsterblichkeit.

9.[2] Nicht ist zu schauen die Gestalt desselben,
Nicht sieht ihn irgendwer mit seinem Auge;
Nur wer an Herz und Sinn und Geist bereitet, —
Unsterblich werden, die ihn also kennen.

10. Erst wenn gelangt zum Stillstande
Mit den fünf Sinnen Manas ist,
Und unbeweglich steht Buddhi,
Das nennen sie den höchsten Gang.

11. Das ist es, was man nennt Yoga,
Der Sinne starke Fesselung[3],
Doch ist man nicht dabei lässig[4]:
Yoga ist Schöpfung und Vergang.[5]

12. Nicht durch Reden, nicht durch Denken,
Nicht durch Sehen erfaſst man ihn:
«Er ist!» durch dieses Wort wird er
Und nicht auf andre Art erfaſst.

13. «Er ist!» so ist er auffaſsbar,
Sofern er beider Wesen ist[6],
«Er ist!» wer so ihn auffaſste,
Dem wird klar seine Wesenheit.

Vers 14—16. Die Vollendung. Sie besteht nicht in der Erreichung eines künftigen oder jenseitigen Zustandes, sondern ist schon jetzt und

[1] Der Purusha ist (wie in der Sâṅkhyalehre) *vyâpaka* und *aliṅga;* letzteres kann „ohne Merkmale", „unvergänglich" oder „ohne feinen Leib" bedeuten; alle drei Bestimmungen treffen auf den Purusha der Sâṅkhya's zu.

[2] Derselbe Vers Mahânâr. 1,11. Çvet. 4,20 (vgl. 4,17. 3,13), wozu Böhtlingk noch Mahâbh. 5,1774 beibringt.

[3] Genauer bezieht sich der *pratyâhâra* auf die Indriya's, die *dhâraṇâ* auf das Manas (Yogasûtra 2,54. 3,1).

[4] Lässigkeit *(pramâda)* ist eines der neun Hindernisse des Yoga (Yogasûtra 1,30).

[5] Die Welt versinkt im Yoga, aber eine neue entsteht (Yogasûtra 1,35).

[6] Der Âtman ist Subjekt und Objekt zugleich; daher kann er nicht, wie ein Objekt, erkannt, sondern muſs durch das unmittelbare Bewuſstsein „er ist" im Yoga erfaſst werden.

hier für den verwirklicht, der sich als Brahman weifs. Die beste Erläuterung bietet Bṛih. 4,4,6—7, woher Vers 14 entnommen sein mag. Hiermit ist die Lehre beschlossen *(etâvad anuçâsanam)*. Der weitere Hinweis in Vers 16 = Chând. 8,6,6 auf Devayâna und Pitṛiyâna betrifft die nicht zur vollen Erkenntnis des Âtman Durchgedrungenen.

14. Wenn alle Leidenschaft schwindet,
Die nistet in des Menschen Herz,
Dann wird, wer sterblich, unsterblich,
Hier schon erlangt das Brahman er.

15. Wenn alle Knoten[1] sich spalten,
Die umstricken das Menschenherz,
Dann wird, wer sterblich, unsterblich. —
So weit erstreckt die Lehre sich.

16. Hundert und eine sind des Herzens Adern,
Von diesen leitet eine nach dem Haupte:
Auf ihr steigt auf, wer zur Unsterblichkeit geht.
Nach allen Seiten Ausgang sind die andern.

Vers 17. Noch einmal weist der Schlufs auf die Isolierung des Purusha *(kaivalyam)* hin, in welcher Sâṅkhyam und Yoga das höchste Ziel erblicken, und erläutert dieselbe durch ein treffendes, merkwürdigerweise in Prosaworten dem Verse eingeschobenes, Bild.

17. Der Purusha, zollhoch, als innre Seele
Ist stets zu finden in der Geschöpfe Herzen.
Den ziehe aus dem Leibe man — wie den Halm aus dem Schilfe — besonnen,
Den wisse man als Reines, als unsterblich,
— den wisse man als Reines, als unsterblich.

Vers 18 ist (wie schon die Wiederholung der vorhergehenden Zeile beweist) ein erbaulicher Zusatz von späterer Hand. Der Verfasser ist seinem Stoffe so sehr entfremdet, dafs er, das Feuer mit dem Jüngling verwechselnd, den letztern *Nâciketa* nennt.

18. Vom Tod empfangen habend, Nâciketa,
Dies Wissen und die ganze Yoga-Vorschrift,
Fand Brahman und ward sündlos und unsterblich.
Und so, wer dies erfuhr am eignen Selbste.

---

[1] Die „Knoten des Herzens“ (die das Herz an die nichtrealen Dinge und Genüsse der Aufsenwelt knüpfen) kommen aufser an unsrer Stelle und Muṇḍ. 2,1,10. 2,2,8. 3,2,9 noch Chând. 7,26,2 vor, worauf die andern Stellen beruhen mögen. Vgl. unsre Einleitung zu Bṛih. 3,2.

Die Çvetâçvatara-Upanishad

des schwarzen Yajurveda.

EINLEITUNG.

Die *Çvetâçvatara*'s werden zwar im Caranavyûha (Ind. Stud. III, 257) unter den Schulen des schwarzen Yajurveda aufgeführt, aber alle gelegentlichen Erwähnungen derselben führen, soweit uns dieselben noch vorgekommen, nur auf unsre Upanishad, welche von Çañkara (zu Çvet. p. 274,11. zu Brahmasûtra p. 110,5) als *Çvetâçvatarâṇâṃ mantropanishad* zitiert wird, sich selbst aber (6,21) auf einen persönlichen Urheber, den *Çvetâçvatara* („weiſse Maultiere habend") zurückführt, welcher diese Offenbarung nicht von einem Lehrer, sondern „durch die Macht der Kasteiung und die Begnadigung mit dem Veda" empfangen habe, und dieselbe „den Âçrama-Erhabenen" mitteilte, unter denen sicherlich keine mit Saṃhitâ und Brâhmaṇam ausgerüstete Vedaschule, sondern irgend ein Kreis von Asketen zu verstehen ist.

Ein individuelles Gepräge zeigt unsre Upanishad mehrfach; so namentlich in der Kritik fremder Ansichten zu Anfang des ersten und sechsten Adhyâya. Auf der andern Seite kann dieses Werk, bei dem Mangel eines geordneten Gedankenganges, bei der Regellosigkeit und willkürlichen Abwechslung der Versmaſse und bei der Masse der eingeschobenen Zitate, nicht wohl (wie etwa die Kârikâ des Gauḍapâda) für das Werk eines einzelnen Autors gelten. Möglich, daſs aus einer individuellen Grundlage durch fortgesetzte Einfügung von Erläuterungen und Zitaten allmählich das Werk unter den Händen einer darauf sich gründenden Gemeinde zu seiner vorliegenden Gestalt erwachsen ist. Dieser Umstand würde freilich eine kritische Betrachtung auſserordentlich erschweren, und alle Kombi-

nationen derselben können nur insoweit Gültigkeit beanspruchen, als an der Einheitlichkeit der Komposition festgehalten werden darf.

Unter diesem Vorbehalte würde zunächst die Zeit unsrer Upanishad nicht nur nach den alten Prosa-Upanishad's, sondern auch nach Kâṭhaka-Upanishad anzusetzen sein, da diese mehrfach in dem Werke mit einer Deutlichkeit zitiert wird, welche wohl kaum einen Zweifel übrig läſst. So kann sich die Berufung 2,9 auf „jenen Wagen mit den schlechten Rossen“ wohl auf keine andre Stelle als Kâṭh. 3,4 beziehen; der Baum, der im Himmel wurzelt, 3,9. 6,6, der zollgroſse Purusha 3,13. 5,8, das Feuer, dessen Holz verbrannt ist 6,19, der „Genieſser“, *bhoktar* 1,8. 9. 12. 5,7 dürften alle auf Kâṭhaka-Upanishad zurückgehen, und so zahlreiche, ganz oder teilweise und mit Variationen aus derselben entlehnte Verse. Ja, die ganze Versgruppe 6,12—14 ist aus Kâṭh. 5,12—15 herübergenommen, mit Auslassung des wegen *tad etad* nicht passenden Verses 14, welcher jedoch für das Verständnis des folgenden Verses notwendig ist, wodurch sich die Entlehnung als solche verrät.

Diesem fortgeschritteneren Standpunkte entspricht es, daſs nicht nur der *Yoga*, welcher als Weg zur Erlösung schon Kâṭh. 3,10—13 und entwickelter Kâṭh. 6,6—13 gelehrt wurde, Çvet. 2,8—15 zu einer vollständigen Theorie ausgebildet erscheint, sondern auch viele wichtige Lehrbegriffe des Vedânta, die in frühern Upanishad's gar nicht oder nur andeutungsweise vorkamen, in Çvetâçvatara zuerst mehr oder weniger bestimmte Formen annehmen. Solche sind namentlich: das Selbst als Grund aller Gewiſsheit (*âtmabhâvât*, 1,2); — das intellektuelle Weltprinzip (*Hiraṇyagarbha, Brahmán*) als Erstgeborner der Schöpfung (3,4. 4,12. 4,18. 5,2. 6,17. 6,18); — die Weltvernichtung durch Brahman am Ende des Kalpa (3,2. 4,1. 4,11. 5,3. 6,3) und das periodisch damit abwechselnde Neuhervortreten der Welt aus Brahman (5,3. 6,4); — der *Îçvara* als der Reifmacher der Werke und Verteiler ihrer Frucht (5,5. 6,4. 11. 12); — die Deutung des „dritten“ der drei Pfade nach dem Tode (1,4. 5,7), nämlich des Devayâna, als einer stufenweise erfolgenden Erlösung (1,11; später *Kramamukti* genannt, Syst. d. Ved., S. 430. 472); — endlich und vor allem, nachdem die Nichtigkeit der vielheitlichen Welt schon Bṛih. 4,4,19. Kâṭh. 4,10—11 mit einer nichts zu wünschen übrig lassenden Deutlichkeit ausgesprochen worden war, die Çvet. 4,9—10 (vgl. 1,10) zuerst vorkommende Erklärung der Welt als eines durch Brahman als Zauberer (*mâyin*) hervorgebrachten Blendwerkes (*mâyâ*).

Bei einem so feinen und fruchtbaren Denker, als welcher uns der Dichter der Upanishad in allen diesen Dingen entgegentritt, ist schwer zu begreifen die Vorliebe desselben für die personifizierende Auffassung des Göttlichen in der Weise der Volksreligion, wie diese, nachdem schon 2,1—5 ein förmliches Gebet an Savitar um Erleuchtung aus dem Yajurveda eingeflochten war, namentlich in den Stücken 3,1—6 und 4,11—22 hervortritt, welche, unter einem Schwall vedischer Zitate, das Brahman als *Îça*, *Îçâna* (persönlichen Gott) und speziell als *Rudra* (identisch mit *Hara* 1,10) feiern, sei es infolge individueller Neigungen, sei es vermöge einer unwürdigen Akkomodation an herrschende Zeitströmungen. Zwar an einer

Stelle (3,7) scheint es, als sei dem Verfasser das Symbolische dieser Personifikation bewufst *(îçaṃ taṃ jñâtvâ)*, und als erkläre er das unpersönliche Brahman für das Höhere *(tataḥ param)*, aber wir wissen nicht, ob wir doch nicht seine Worte zu wohlwollend interpretiert haben. Die Benennung des *Rudra* als *Çiva*, welche ja noch in Atharvaçiras fehlt und erst in Atharvaçikhâ mit dem Anscheine der Neuheit proklamiert wird (vgl. die Einleitungen dort), ist in unsrer Upanishad noch nicht nachweisbar, wohl aber kommt *çiva* als Adjektivum („selig") siebenmal (3,5. 6. 11. 4,14. 16. 18. 5,14) in Zusammenhängen vor, welche zeigen, dafs das Adjektivum *çiva* auf dem Wege ist, zum Eigennamen des höchsten Gottes zu erstarren.

Ganz besondere Schwierigkeiten macht es, das Verhältnis unsrer Upanishad zum Sâñkhyasysteme richtig zu bestimmen. Wenn schon die Kâṭhaka-Upanishad viele Anschauungen der Sâñkhya's antizipiert hatte (vgl. die Einleitung, oben S. 265), so treten uns in Çvetâçvatara-Upanishad nicht nur eine ganze Reihe von Terminis und Grundbegriffen der Sâñkhyaphilosophie entgegen (so, vom *purusha*, *jña* nicht zu reden, *prakṛiti* 4,10, *pradhânam* 1,10. 6,10. 16, *vyaktam* und *avyaktam* 1,8, die drei *guṇa*'s 1,4. 5,7. 6,2. 4. 16, das *liñgam* vielleicht 6,9, die fünfzig *bhâva*'s 1,4. 5), sondern auch das verschiedenartige Verhalten der *purusha*'s zur *prakṛiti* kann gar nicht treffender illustriert werden als durch das Bild von den Böcken und der Ziege 4,5. Und doch steht der Monismus, Theismus und Idealismus unsres Dichters einem Dualismus, Atheismus, Realismus, wie ihn das Sâñkhyasystem vertritt, durchaus schroff und feindlich gegenüber: er betont mit Nachdruck „Gottes Selbstkraft, welche sich in ihre eigenen Guṇa's hüllt" 1,3, er behauptet, dafs nun und nimmer ohne Gott ein Ende des Leidens erreicht werden könne 6,20, und er erklärt die ganze *prakṛiti* für eine blofs von Gott hervorgebrachte *mâyâ*, 4,10. — Wie ist nun, bei so schroffem Gegensatze, die vielfache innere Verwandtschaft mit der Sâñkhyalehre zu erklären?[1] Hat vielleicht der

[1] Scharfer Gegensatz im Äufsern bei tiefer innerer Verwandtschaft kommt in der Philosophie nicht selten vor. So steht die Metaphysik des Aristoteles der des Platon viel näher, als es wohl dem Aristoteles selbst bewufst gewesen ist. So, um ein noch näher liegendes Beispiel zu wählen, entlehnt Leibniz die beste Definition seiner Monade als *automaton spirituale* einer Abhandlung des so oft von ihm perhorreszierten Spinoza; und wenn derselbe Leibniz am Schlufs der Monadologie seine Ansicht dahin rekapituliert (§ 81): „*ce système fait, que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avait point d'âmes, et que les âmes agissent, comme s'il n'y avait point de corps, et que tous deux agissent, comme si l'un influait sur l'autre*", — so wüfste ich nicht, was an diesen Worten zu ändern wäre, um sie voll und ganz auch auf Spinoza zu beziehen. — Die Upanishadlehrer, Platon und (wenn auch weniger hochstehend) Spinoza sind Metaphysiker, deren Lehren sich daher nicht völlig nach der Schablone der empirischen Anschauung konstruieren lassen. Platon wird von Aristoteles, Spinoza von Leibniz, der Vedânta vom Sâñkhyam in empirische Formen geprefst und dadurch verdorben.

Autor der Upanishad das Sâṅkhyasystem des Kapila gekannt, aus ihm entlehnt, was ihm paſste, und das mit dem Vedânta Unvereinbare um so strenger verurteilt? Wäre dem so, hätte unser Dichter schon das *Sâṅkhyam* des *Kapila* als gegnerisches System vor Augen gehabt, so würde sein Werk nicht Stellen enthalten, welche so ausgelegt werden konnten und tatsächlich ausgelegt worden sind, als würde in ihnen Kapila als der höchste Weise und das Sâṅkhyam als der Weg zum Heile gepriesen. Solche Stellen sind 5,2 und 6,13. Wie in ihnen die Worte *kapila* und *sâṅkhyam* zu verstehen sind, haben wir in den Anmerkungen gezeigt. Und diese Worte, weit entfernt für die Abhängigkeit der Upanishad vom Sâṅkhyasystem zu zeugen, sind gerade das stärkste Argument gegen diese Abhängigkeit und beweisen, daſs dem Autor der Upanishad *sâṅkhyam* als Name des von ihm bekämpften Systems und *kapila* als Name seines Urhebers noch völlig unbekannt waren. Es bleibt somit nichts andres übrig als anzunehmen, daſs nicht die Upanishad von dem Sâṅkhyasystem abhängig ist, sondern, umgekehrt, das Sâṅkhyasystem, wir wollen nicht sagen geradezu aus unsrer Upanishad, wohl aber aus der Zeitrichtung und dem Gedankenboden, aus welchem auch sie erwuchs, hervorgegangen ist. — In diesem Sinne ist die Çvetâçvatara-Upanishad eine der wichtigsten Urkunden aus der Vorgeschichte des Sâṅkhyasystems, in welchem wir, — trotz der glatten und abgerundeten Form, in der die Sâṅkhyakârikâ es darbietet, — nicht die ursprüngliche einheitliche Gedankenarbeit eines individuellen Philosophen, sondern nur einen Kompromiſs aus vielen und heterogenen Vorstellungen zu sehen vermögen, deren innere Widersprüche mit groſser Kunst zu einem scheinbar einheitlichen System verarbeitet worden sind.

Çvetâçvatara-Upanishad.

Erster Adhyâya.

Vers 1—2. Grundfrage der Philosophie und verschiedene Antworten auf dieselbe.

Om! Die Brahmanlehrer sagen:

1. Was ist Urgrund, was Brahman?[1] Woher sind wir?
Wodurch bestehn, und worin sind gegründet wir?
Von wem regiert, bewegen wir, ihr Weisen,
Uns in der Lust und Unlust Wechselständen?

2. Sind Zeit, Natur, Notwendigkeit, der Zufall,
Grundstoffe, Geist, ist die Verbindung dieser

[1] „Brahman“ ist hier allgemeiner Name für „Prinzip“, wie Kaush. 4,1. Bṛih. 2,1,1. Chând. 5,11,1. Bṛih. 4,1,2 fg.

Als Urgrund denkbar? Doch nicht! — Denn ein Selbst ist!
Doch auch das Selbst schafft frei nicht Lust und Unlust![1]

Vers 3—6. Schilderung der individuellen Seele.

3. Nachdenken und Hingebung *(yoga)* übend, sah'n sie
Gottes Selbstkraft, verhüllt in eignen Guṇa's[2];
Er ist's, der allen den genannten Gründen,
Nebst Zeit und Seele, vorsteht als der Eine.

4. Den einen Radkranz[3], dreifach[4], sechzehnendig[5],
Mit fünfzig Speichen[6], zwanzig Gegenspeichen[7],
Sechs Achtheiten[8], die eine Schnur des Weltalls[9],
Dreipfadig[10], zweibedingten[11], einen Wahnes[12],

5. Den Fünfstrom[13], der fünfquellig[14] schwillt, sich windet,
Mit fünf Hauchwellen[15], mit der fünf Sinne Urwurzel[16],

---

[1] Alle aufgezählten Prinzipien können nicht für sich allein, sondern nur als Bestimmungen an einem Selbste *(âtman)* gedacht werden, welches daher unter allen Umständen der Urgrund ist. Aber das empirische Selbst kann dieser Urgrund nicht sein, da es nicht Herr ist, Lust und Schmerz zu schaffen, sondern ihnen unterworfen ist.

[2] Die individuelle Seele besteht nicht aus dem *Purusha* und der von ihm unabhängigen *Prakṛiti (Çakti)* nebst deren Guṇa's *(Sattvam, Rajas, Tamas)*, sondern es ist Gottes eigene Kraft *(âtma-çakti)*, welche, in ihre eigenen Qualitäten *(sva-guṇaiḥ)* verhüllt, als Seele erscheint. — Schärfer kann der Gegensatz gegen die Sâñkhyalehre wohl nicht ausgesprochen werden.

[3] Das Bild von dem einen Radkranze (oder auch der einen Radnabe) mit den vielen Speichen (Kaush. 3,8. Bṛih. 2,5,15. Chând. 7,15,1. Muṇḍ. 2,2,6. Praçna 2,6. 6,6) wird hier, mit Anlehnung an Sâñkhyavorstellungen, näher ausgeführt.

[4] Aus den drei Guṇa's *(Sattvam, Rajas, Tamas)* bestehend.

[5] Auslaufend in Manas, fünf Erkenntnissinne, fünf Tatsinne, fünf Elemente.

[6] Die fünfzig Affekte *(bhâva)* der Sâñkhyaphilosophie (Sâñkhya-K. 46).

[7] Die zehn Sinne und ihre Objekte.

[8] 1) Fünf Elemente, Manas, Ahañkâra, Buddhi, 2) acht Bestandteile des Leibes, 3) acht Vollkommenheiten, 4) acht Grundaffekte (Sâñkhya-K. 44—45), 5) acht Götter, 6) acht Tugenden.

[9] Vgl. das *sûtram* Bṛih. 3,7.

[10] Pitṛiyâna, Devayâna, Erlösung.

[11] Durch gute und böse Werke.

[12] Der Wahn des Ichbewufstseins.

[13] Die fünf Erkenntnissinne.

[14] Die fünf Elemente.

[15] Die fünf Tatsinne (oder vielleicht die fünf Prâṇa's).

[16] Das Manas.

Mit Strudeln fünf[1], fünf Schmerz-Sturmwogen[2], fünfzig
Flufsarmen[3] und fünf Schnellen[4], — den verstehn wir.

6. In diesem grofsen Brahmanrad[5], das alles
Beseelt, umschliefst, — ein Schwan[6] schweift, doch nur weil er
Gesondert wähnt sich und des Rades Treiber; —
Von ihm begnadigt, wird er dann unsterblich.

Vers 7—12. Schilderung der höchsten Seele im Unterschied von der individuellen.

7. Doch Lieder singen, dafs im höchsten Brahman
Als ew'gem Grund enthalten jene Dreiheit.[7]
Wer in ihr als den Kern (Taitt. 2) das Brahman findet,
Aufgeht in ihm als Ziel, wird von Geburt frei.

8. Was wechselt und was bleibt, was offenbar und
Nichtoffenbar, — Gott hegt es alles in sich;
Wer Gott nicht kennt, bleibt als Geniefser[8] gebunden,
Wer ihn erkannt, wird frei von allen Banden.

9. Zwei, Wisser, Nichtwisser, — Gott, Nichtgott, — sind ewig:
Der eine bleibt, objektverstrickt, Geniefser,
Der andre, endlos, allseiend sitzt müfsig,
Wenn er erkannt als Brahman hat jene Dreiheit![7]

10. *Pradhânam* fliefst; nicht fliefst, unsterblich, *Hara*,
Als Gott beherrschend Fliefsendes und Seele;
Ihn denkend, ihm ergeben, zu ihm werdend
Allmählich, wird zuletzt man frei von *Mâyâ*.

11. Wer Gott erkennt, wird frei von allen Banden,
Die Plagen schwinden, samt Geburt und Sterben;

---

[1] Die fünf Objekte der Sinne (Ton, Farbe usw.).
[2] Aufenthalt im Mutterleib, Geburt, Alter, Krankheit, Tod.
[3] Wohl wieder die fünfzig Affekte.
[4] Die fünf Anfechtungen *(kleçâḥ)* des Yoga: Nichtwissen, Egoismus, Liebe, Hafs, Leidenschaft.
[5] Dem Saṃsâra. Maitr. 2,6 wird an ein Töpferrad gedacht.
[6] Die individuelle Seele.
[7] Die Dreiheit von Geniefser, Genufsobjekt und Antreiber (Seele, Welt und Gott).
[8] *bhoktṛi-bhâvât;* derselbe Ausdruck Sâṅkhyakârikâ 17.

Wer ihn verehrt [nur], wird drittens[1] nach dem Tode
Gottherrlich, [dann] absolut und wunschvollendet.

12. Als ewig im Âtman ruhend wisset jene [Dreiheit],
Dann bleibt nichts Höheres mehr zu wissen übrig;
Genufsobjekt, Geniefser und Erreger,
Dies Dreifache heifst insgesamt das Brahman.

Vers 13—16. Mittel der Erkenntnis: Meditation des heiligen Lautes *Om*, Selbsterkenntnis und Selbstzucht.

13. Wie Feuer, eingekehrt in seine Heimstatt,
Unsichtbar fortbesteht nach seinem Wesen,
Und aus der Reibholzheimstatt neu aufleuchtet,
So flammt's, in beidem gleich[2], im Leib durch *Om* auf.

14. Den Leib machend zum Reibholze,
Und den Om-Laut zum obern Holz,
Schaut man, nach fleifs'ger Denkquirlung,
Verstecktem Feuer gleich, den Gott..

15. Wie im Ölsamen Öl, in Milch die Butter,
In Strömen Wasser, im Reibholze Feuer,
So findet im eignen Selbste jenen [Âtman],
Wer ihn erschaut durch Wahrheit und Kasteiung,

16. Den alldurchdringenden Âtman,
Wie Butter in der Milch versteckt,
In Selbstkenntnis, Selbst-Zucht wurzelnd,
Das Endziel der Upanishad,
— das Endziel der Upanishad.

Zweiter Adhyâya.

Vers 1—5. Preis des Gottes Savitar als des geistigen Erleuchters (= Vâj. Saṃh. 11,1—5; vgl. Taitt. Saṃh. 4,1,1).

1. Verstand und Sinn zur Wesenheit
Zuerst anschirrt Gott Savitar,

---

[1] Das Erste ist die Seelenwanderung auf dem Pitṛiyâna, das Zweite die Erlösung, das Dritte die Stufenerlösung *(kramamukti)* des Devayâna.

[2] Das Brahman, in beidem, dem Latentfortbestehen und dem Neuaufleuchten, dem Feuer vergleichbar, kommt durch den *Praṇava*, den heiligen Laut *Om*, im Leibe zum Aufflammen.

Der Agni, als Licht kundmachend,
Über die Erde führte hin.

2. Getrieben von Gott Savitar
Sind angeschirrten Geistes wir,
Zum Himmelsliede und zur Kraft.

3. Anschirrend Sinne und Verstand,
Andächtig himmelwärts zu ziehn
Und grofses Licht zu schaffen uns,
Soll Savitar sie treiben an.

4. Nun schirren an die Andacht, schirren an den Geist,
Sie, die des grofsen, weisen Priesters Priester sind;
Die Opfer ordnet er, dem alle Ordnung kund;
Laut wird gepriesen rings im Kreis Gott Savitar.

5. Das alte Brahman (Gebet) bring' ich euch in Ehrfurcht;
Weit dringt der Ruf, wie Sonnen ihre Bahn ziehn;
Des Ew'gen Kinder alle ihn vernehmen,
Und die in Wohnungen des Himmels schalten.

Vers 6—7. Vorbereitende und läuternde Bedeutung des Opferkultus.

6. Wo Agni aus dem Reibholze
Entspringt, wo Vâyu tritt hinzu,
Und wo auch Soma quillt reichlich,
Da entwickelt das Manas sich.

7. Durch Savitar, durch seinen Trieb
Freut des Gebets, des alten, euch;
Wenn dort ihr euren Stand nehmet,
Befleckt euch früh'res Werk nicht mehr.

Vers 8—15. Der Yoga. Verhalten, Ort, vorhergehende Erscheinungen, Erlangung der Yogakraft und ihre Folgen.

8. Den Leib dreifach gerichtet, ebenmäfsig,
Manas und Sinne im Herzen eingeschlossen,
So mag der Weise auf dem Brahmanschiffe
Die fürchterlichen Fluten überfahren.

9. Den Odem hemmend, die Bewegung zügelnd,
Bei Schwund des Hauchs ausatmend durch die Nase,
Wie jenen Wagen mit den schlechten Rossen (Kâṭh. 3,4).
So fesselt ohne Lässigkeit das Manas!

10. Rein sei der Ort und eben, von Geröll und Sand,
Von Feuer, von Geräusch und Wasserlachen frei;
Hier, wo den Geist nichts stört, das Auge nichts verletzt,
In windgeschützter Höhlung schicke man sich an.

11. Erscheinungen von Nebel, Rauch und Sonnen,
Von Wind und Feuer, von Leuchtkäfern, Blitzen,
Von Bergkristall und Mondglanz, sind beim Yoga
In Brahman Offenbarung vorbereitend.

12. Aus Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther dann
Fünffach entwickelt sich die Yoga-Tugend;
Der weiſs nichts mehr von Krankheit, Alter, Leiden,
Der einen Leib erlangt aus Yogafeuer.

13. Behendigkeit, Gesundheit, Unbegehren,
Ein klares Antlitz, Lieblichkeit der Stimme,
Schöner Geruch, der Ausscheidungen wenig, —
Darin betätigt sich zuerst der Yoga.

14. Gleichwie ein Spiegel, der mit Staub bedeckt war,
Wie Feuerschein erglänzt, wenn er gereinigt,
So wird nur, wer erkannt der Seele Wesen,
Des Ziels teilhaftig und befreit von Kummer.

15. Wem seiner Seele Wesen ward zur Fackel,
Im Yoga Brahman's Wesen zu erschauen,
Fest, ewig, rein von allen Daseinsformen, —
Wer so den Gott weiſs, der wird frei von Banden.

Vers 16—17. Nachträgliches: Die Allgegenwart Gottes und seine Verehrung. (Vers 17 ohne bestimmbares Metrum.)

16.[1] Er ist der Gott in allen Weltenräumen,
Vormals geboren und im Mutterleibe;
Er ward geboren, wird geboren werden,
Ist in den Menschen und allgegenwärtig.

17. Der Gott, der im Feuer ist, im Wasser,
Der in die ganze Welt ist eingegangen,
Der in den Kräutern weilt und in den Bäumen,
Diesem Gott sei Ehre! — sei Ehre!

---

[1] Vâj. Saṃh. 32,4 (Gesch. d. Phil. I, 292).

Dritter Adhyâya.

Vers 1—6. Der Âtman als persönlicher Gott (*Îça* oder *Rudra*).

1. Der netzausbreitend[1] herrscht mit Herrscherkräften,
Die ganze Welt beherrscht mit Herrscherkräften,
Einer bleibend beim Entstehen und Bestehen [der Welt],
Unsterblich werden, welche das verstehen!

2. Der eine Rudra, — zu keinem zweiten stehn sie[2], —
Ist's, der die Welt beherrscht mit Herrscherkräften;
Er weilt in den Wesen, und wutentbrannt zur Endzeit
Zerschmettert er als Herr die Geschöpfe alle.

3.[3] Allseitig Auge und allseitig Antlitz,
Allseitig Arme und allseitig Fufs,
Schweifst schaffend er mit Armen, schweifst mit Flügeln
Zusammen Erd' und Himmel, Gott, der Eine.

4.[4] Er, der der Götter Ursprung und Hervorgang,
Der Herr des Alls, Rudra, der grofse Weise,
Er, der vormals Hiraṇyagarbha zeugte,
Der Gott begabe uns mit edler Einsicht.

5.[5] In deiner gnäd'gen Form, Rudra,
Die nicht schrecklich, nicht unheilvoll,
In dieser, deiner Form, der heilbringendesten,
Lafs uns, Bergwohner, dich erblicken.

6.[5] Der Pfeil, den du, Bergfroher,
Zum Schleudern trägst in deiner Hand,
Den mach' uns gnädig, Berghüter;
Nicht schädige er Mensch und Tier.

---

[1] Çaṅkara denkt an das Fangnetz der Mâyâ. Zunächst wird wohl das bekannte Bild von der Spinne und dem Netz (zuerst Bṛih. 2,1,20) vorschweben; vgl. 5,3. 6,10; *jâlam* vom Spinnennetz auch Brahma-Up. 1: *yathâ mâkshîkâ ekena tantunâ jâlaṃ vikshipati.*

[2] Die Brahmanwisser halten zu ihm allein.

[3] = Ṛigv. 10,81,3; die Erklärung siehe Gesch. d. Phil. I, 136.

[4] Derselbe Vers etwas anders 4,12 und wieder anders Mahânâr. 10, 19.

[5] Vers 5—6 = Vâj. Saṃh. 16,2—3 (Nîlarudra-Up. 8. 5).

Vers 7—21. Höher als diese Personifikation des Göttlichen (wenn wir *tataḥ param* auf das unmittelbar Vorhergehende beziehen dürfen) steht das (unpersönliche) Brahman, dessen Verkörperung im Weltall und im Menschen, mit Einflechtung vieler Zitate, dargelegt wird.

7. Doch höher noch steht Brahman! Den höchsten, grofsen,
Der Leib für Leib versteckt in allen Wesen,
Den Einen, der das Weltall hält umschlossen, —
Wer den als Gott versteht[1], der wird unsterblich.

8.[2] Ich kenne jenen Purusha, den grofsen,
Jenseits der Dunkelheit wie Sonnen leuchtend;
Nur wer ihn kennt, entrinnt dem Reich des Todes;
Nicht gibt es einen andern Weg zum Gehen.

9.[3] Höher als der nichts andres ist vorhanden,
Nichts Kleineres und nichts Gröfseres, was auch immer,
Als Baum im Himmel wurzelnd[4] steht der Eine,
Der Purusha, der diese ganze Welt füllt.

10. Was höher hoch als diese Welt,
Das ist gestaltlos, schmerzenlos,
Unsterblich werden, welche das verstehen,
Die andern gehen ein in lauter Leiden.[5]

11. Mit Antlitz, Haupt und Hals allwärts[6],
Weilt er in aller Wesen Herz;
Er, der Heil'ge, durchdringt alles,
So wohnt er selig *(çiva)* überall.

12. Grofs, herrlich ist der Purusha,
Er regt an die Erkenntniskraft[7];
Zu jenem reinen Ort[8] ist er
Herr des Zugangs, Licht, wandellos.

---

[1] Wer unter dem erwähnten Gotte Rudra den Âtman (das Brahman) versteht.

[2] = Vâj. Saṃh. 31,18 (Gesch. d. Phil. I, 290).

[3] = Mahânâr. 10,20.

[4] Es ist derselbe Baum, von dem Kâṭh. 6,1 die Rede ist.

[5] Die dritte Zeile oben 3,1; die beiden letzten Bṛih. 4,4,14.

[6] Dies ist eine blofse Paraphrase von Stellen wie Ṛigv. 10,81,3 (oben Vers 3) und 10,90,1 (unten Vers 14). Im folgenden sind *bhagavân* und *çiva* noch nicht Eigennamen, wohl aber der erste Keim derselben.

[7] *sattvam*, von Çaṅk. im wesentlichen richtig als *antaḥkaraṇam* erklärt, ist wohl hier, wie Kâṭh. 6,7, Synonym von *buddhi*.

[8] Kâṭh. 3,9.

13.[1] Der Purusha, zollhoch, als innre Seele
Ist stets zu finden in der Geschöpfe Herzen;
Nur wer an Herz und Sinn und Geist bereitet, —
Unsterblich werden, die ihn also kennen.

14.[2] Der Purusha mit tausendfachen Häuptern,
Mit tausendfachen Augen, tausend Füſsen
Bedeckt ringsum die Erde allerorten,
Zehn Finger hoch noch drüber hin zu flieſsen.

15.[2] Nur Purusha ist diese ganze Welt,
Und was da war, und was zukünftig währt,
Herr ist er über die Unsterblichkeit, —
Diejenige, die sich durch Speise nährt.

16.[3] Nach allwärts ist es Hand, Füſse,
Nach allwärts Augen, Haupt und Mund,
Nach allen Seiten hin hörend,
Die Welt umfassend steht es da.

17. Durch aller Sinne Kraft scheinend
Und doch von allen Sinnen frei,
Als Gott und Herrn der Welt [ehrt ihn],
Als groſsen Hort des Weltenalls.

18. Der in der Stadt mit neun Toren (vgl. Kâṭh. 5,1)
Als Schwan wohnend (Çvet. 1,6) nach auſsen schweift[4],
Der ist der ganzen Welt Herrscher,
Alles dessen, was steht und geht.

19.[5] Ohn' Hände greift er, ohne Füſse läuft er,
Sieht ohne Augen und hört ohne Ohren,

---

[1] Dieser Vers (bis auf die erste Zeile Çvet. 4,17 wiederholt) ist eine Fusion aus Kâṭh. 6,17 und Kâṭh. 6,9, wo (vgl. Mahânâr. 1,11. Çvet. 4,20) die ursprüngliche Form des Spruches erhalten ist.

[2] Vers 14—15 = Ṛigv. 10,90,1—2 (erklärt Gesch. d. Phil. I, 152).

[3] Wieder, wie oben Vers 11, eine Paraphrase.

[4] Das Subjekt des Erkennens, indem es durch die Sinne wahrnimmt, „schweift gleichsam" nach auſsen, *lelâyati iva,* wie es in der ursprünglichen Stelle Bṛih. 4,3,7 heiſst, woher wohl mit dem Ausdrucke die Vorstellung entlehnt ist.

[5] Das Subjekt des Erkennens allein ist greifend, laufend, stehend, hörend, obgleich die betreffenden Organe gar nicht Subjekt sind; und dieses individuelle Subjekt ist das Ursubjekt, „das Groſse" *(mahad, buddhi)* der Sâṅkhyalehre.

Er weiſs, was wiſsbar, aber ihn weiſs niemand,
Er heiſst der Erstlings-Purusha, der Groſse.

20.[1] Des Kleinen Kleinstes und des Groſsen Gröſstes,
Wohnt er als Selbst im Herzen dem Geschöpf hier;
Den willensfreien schaut man, fern von Kummer,
Durch Gottes Gnade als den Herrn, als Gröſse.

21. Ich weiſs ihn, jenen alterlosen Alten,
In allem, es durchdringend, gegenwärtig,
Als Selbst in allem, dem Entstehn absprechen
Die Brahmanwisser, das sie ewig nennen.

Vierter Adhyâya.

Vers 1—4: Brahman und das Weltall.

1. Er, der, selbst farblos, vielfach versehn mit Kräften,
Die vielen Farben verleiht zu bestimmten Zwecken,
Bis endlich das All zergeht in ihm, dem Anfang,
Der Gott begabe uns mit edler Einsicht (3,4).

2.[2] Das ja ist Agni, Âditya,
Das ist Vâyu und Candramas,
Das ist das Reine, das Brahman,
Die Wasser und Prajâpati.

3.[3] Du bist das Weib, du bist der Mann,
Das Mädchen und der Knabe,
Du wächst, geboren, allerwärts,
Du wankst als Greis am Stabe.

4. Schwarz bist als Vogel du, grün mit roten Augen[4],
Blitzschwanger als Wolke, Jahreszeiten, Meere,

---

[1] Vgl. über diesen Vers die Anmerkungen zu Mahânâr. 10,1. Kâṭh. 2,20 (oben S. 247. 274).

[2] Der Anfangsvers des Tadeva-Liedes, Vâj. Samh. 32,1 (Gesch. d. Phil. I, 291).

[3] = Atharvav. 10,8,27 (Gesch. d. Phil. I, 322).

[4] Unter den, in Indien überaus zahlreichen, Vögeln treten besonders hervor die Krähen, die man allmorgendlich scharenweise und krächzend von einem der Riesenbäume zum andern fliegen sieht, und die kleinen, grünen Papageichen, die oft dutzendweise auf einem Baume zusammensitzen, und an deren liebliches, süſses Gezwitscher man sich nicht erinnern kann, ohne Heimweh nach Indien zu empfinden.

Das Anfanglose bist du, das Allverbreitete,
Aus dem geworden sind die Wesen alle.

Vers 5—8. Brahman als individuelle und als höchste Seele.

5.[1] Die eine Ziege, rot und weifs und schwärzlich,
Wirft viele Junge, die ihr gleichgestaltet;
Der eine Bock in Liebesbrunst bespringt sie,
Der andre Bock verläfst sie, die genossen.

6.[2] «Zwei schönbeflügelte, verbundene Freunde
«Umarmen einen und denselben Baum;
«Einer von ihnen speist die süfse Beere,
«Der andre schaut, nicht essend, nur herab.»

7. Zu solchem Baum der Geist, herabgesunken,
In seiner Ohnmacht grämt sich wahnbefangen;
Doch wenn er ehrt und schaut des andern Allmacht
Und Majestät, dann weicht von ihm sein Kummer.

8. «Des Hymnus Laut im höchsten Himmelsraume,
«Auf dem gestützt die Götter alle thronen,
«Wenn man den nicht kennt, wozu hilft der Hymnus dann? —
«Wir, die ihn kennen, haben uns versammelt hier.»

Vers 9—10. Wie schon Vers 7 andeutete *(muhyamânaḥ)*, beruht die Gebundenheit der individuellen Seele nur auf Täuschung (daher zur Erlösung nur die richtige Erkenntnis erforderlich ist). Dies zu erläutern, wird Brahman als Zauberer *(mâyin*, später gewöhnlich *mâyâvin)* und

---

[1] Lies *lohita-çukla-krishṇâm* und *sarûpâḥ* (wie auch der Telugudruck hat). Dafs, wie Çañkara, und höchst wahrscheinlich auch schon Bâdarâyaṇa, annehmen (Brahmasûtra 1,4,8—10), die Stelle ursprünglich auf das Seiende und seine Produkte, Glut, Wasser, Nahrung, Chând. 6,2, zu beziehen ist, dafür sprechen sowohl die Ausdrücke *lohita*, *çukla*, *krishṇa* (siehe Chând. 6,4,1) als auch ihre Reihenfolge, die nach dem Sâñkhyasystem eine andre sein müfste. Auf der andern Seite ist die Beziehung von Bock und Ziege auf *Purusha* und *Prakriti* (mit ihren drei Guṇa's, *Rajas*, *Sattvam*, *Tamas)* der Sâñkhya's zu treffend, um abgewiesen zu werden. — Wir haben hier eine der Stellen, in denen wir aus dem Monismus der Upanishadlehre die dualistische Sâñkhyatheorie hervorwachsen sehen (vgl. oben S. 290).

[2] Der Vers Ṛigv. 1,164,20 wird als Vers 6 zitiert und (Vers 7) im Sinne der Vedântalehre (vgl. namentlich Kâṭh. 3,1, oben S. 276) interpretiert. Die ursprüngliche Bedeutung ist eine ganz andre (vgl. darüber Gesch. d. Phil. I, 112). Vers 6—7 kehren Muṇḍ. 3,1,1—2 wieder. — Hieran schliefst sich, etwas unvermittelt, Vers 8 = Ṛigv. 1,164,39, wohl um den Om-Laut als den Weg zu Gott durch Berufung auf denselben Ṛigvedahymnus zu erweisen.

die Welt als das von ihm hervorgezauberte, an sich wesenlose, Blendwerk *(mâyâ)* dargestellt. (Ältestes Vorkommen dieses wichtigen Vedântabegriffes). Die nachdrückliche Erklärung, Vers 10, dafs die *prakṛiti* nur *mâyâ* sei, läfst vermuten, dafs der Realismus der Sâṅkhyalehre im Aufkommen war.

9. Aus dem die Hymnen, Opfer, Werk, Gelübde.
Vergangnes, Künft'ges, Vedalehren stammen,
Der hat als Zauberer diese Welt geschaffen,
In der der andre [1] ist verstrickt durch Blendwerk.

10. Als Blendwerk die Natur wisse,
Als den Zaub'rer den höchsten Gott;
Doch [2] ist von seinen Teilstoffen
Durchdrungen diese ganze Welt.

Vers 11—22 feiern Rudra als das personifizierte Brahman. Wie der verwandte Abschnitt 3,1—6, besteht auch dieser Teil vorwiegend aus Zitaten.

11. Der jedem Mutterschofs als der Eine vorsteht (5,2),
In dem die Welt zergeht und sich entfaltet (Mahân. 1,2),
Wer den als Herrn, als Gott, reichspendend, preiswert
Erkennt, geht ein in jene Ruh für immer (Kâṭh. 1,17).

12.[3] Er, der der Götter Ursprung und Hervorgang,
Der Herr des Alls, Rudra, der grofse Weise,
Der selbst entstehen sah Hiraṇyagarbha,
Der Gott begabe uns mit edler Einsicht.

13.[4] Er, der der Götter Oberherr,
In dem die Welt gegründet ist,
«Zweifüfsler hier beherrschend und Vierfüfsler, —
«Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?»

---

[1] Der andre, *anya,* kann nur die Vers 6—7 erwähnte individuelle Seele sein.

[2] Die Natur ist doch nicht völlig wesenlose Mâyâ, sofern sie von den (individuellen) Seelen durchzogen wird, welche hier wie öfter (Bṛih. 2,1,20. Muṇḍ. 2,1,1 etc.) bildlich als Teile des Brahman vorgestellt werden und an seiner Realität teilhaben.

[3] Die dritte Zeile stimmt mit Mahânâr. 10,19, die drei übrigen mit Çvet. 3,4 überein; im wesentlichen ist der Spruch an allen drei Stellen derselbe.

[4] Die zweite Vershälfte ist ein Zitat aus dem Prajâpatiliede (Ṛigv. 10,121,3), gleichsam als Autorität dafür, dafs das in der ersten Vershälfte geschilderte Brahman als persönlicher Gott zu verehren sei.

14.[1] Wer ihn fein, überfein in dem Gemenge,
Als Weltenschöpfer vielfach sich gestaltend,
Den Einen, der das Weltall hält umschlossen (3,7. 4,16),
Als Seligen *(çiva)* weiſs, geht ein zur Ruh für immer (4,11).

15. Er in der Zeitlichkeit ist der Welt Behüter,
Der Herr des Alls, versteckt in allen Wesen;
In ihn vertieft sind Brahmanweise und Götter,
Wer ihn erkennt, zerreiſst des Todes Stricke.

16. Feiner als Butter, überfein wie Sahne[2],
Weilt selig *(çiva)* er versteckt in allen Wesen.
Den Einen, der das Weltall hält umschlossen (3,7. 4,14),
Wer den als Gott weiſs, wird frei von allen Banden.

17.[3] Ja, dieser Gott, allschaffend, hohen Sinnes,
Ist stets zu finden in der Geschöpfe Herzen;
Nur wer an Herz und Sinn und Geist bereitet, —
Unsterblich werden, die ihn also kennen.

18. Das Dunkel weicht; nun ist nicht Tag noch Nacht mehr[4],
Nicht seiend noch nichtseiend, selig *(çiva)* nur ist er;
Er ist der *Om*-Laut, «Savitar's liebwertes Licht» (Ṛigv. 3,62,10),
Aus ihm erfloſs das Wissen uranfänglich.[5]

19.[6] «Nicht in der Höhe, noch Breite,
«Noch Mitte ist umspannbar er.
«Nicht ist ein Ebenbild dessen,
«Der da heiſst: groſse Herrlichkeit.»

20.[7] Nicht ist zu schauen die Gestalt desselben;
Nicht sieht ihn irgendwer mit seinem Auge;
Ihn, der im Herzen weilt, mit Herz und Sinnen, —
Unsterblich werden, die ihn also kennen.

---

[1] Der ganze Vers kehrt mit Modifikationen 5,13 wieder. Zu *kalilasya madhye* vgl. (eventuell) *salile* Bṛih. 4,3,32.

[2] Man muſs nicht daran denken, daſs die Butter *(ghṛitam)* erst aus Sahne *(maṇḍam)* bereitet wird, sondern an die Milch, in welcher die Butterkügelchen fein, aber die Sahne noch viel feiner verteilt, wie der Âtman in den Wesen, enthalten ist.

[3] Bis auf die erste Zeile = Çvet. 3,13, wo man sehe.

[4] Vgl. Chând. 3,11,3. 8,4,1—2 (oben S. 105. 192).

[5] Vgl. Bṛih. 2,4,10 und Çvet. 6,18.

[6] = Vâj. Saṃh. 32,2—3 (Gesch. d. Phil. I, 292).

[7] = Kâṭh. 6,9. Mahânâr. 1,11 (verändert); vgl. oben zu 3,13.

21. Er ist der Ew'ge! so denkend
Mag man furchtsam ihm nahen wohl; —
O Rudra! mit deinem huldreichen Antlitz,
Mit dem schütz' mich allezeit!

22.[1] «An Kindern und Nachkommen und am Leben auch,
«An Rindern und an Rossen nicht verletze uns!
«Erschlage nicht in deinem Grimm die Mannen uns,
«Mit Opfern rufen wir dich auf der Stätte an.»

Fünfter Adhyâya.

Vers 1. Die drei Themata des gegenwärtigen Adhyâya, das Nichtwissen, d. h. die in ihm befangene Seele (Vers 7—12), das Wissen, d. h. die Erlösung (Vers 13—14) und das beide in sich befassende, aber über beide erhabene Brahman (Vers 2—6), werden hier kurz einander gegenübergestellt.

1. Zwei sind im ewig, endlos, höchsten Brahman
Latent enthalten, Wissen und Nichtwissen;
Vergänglich ist Nichtwissen, ewig Wissen,
Doch der als Herr verhängt sie, ist der Andre.

Vers 2—6. Das höchste Brahman.

2. Der jedem Mutterschofs als der Eine vorsteht (4,11),
Allen Gestalten, allen Ursprungsstätten,
Der mit jenem (4,12) ersterzeugten, roten Weisen[2]
Im Geist ging schwanger und ihn sah geboren,

3. Der Gott, der vielfach ein Netz nach dem andern
Im Raum ausbreitet hier und wieder einzieht,

---

[1] = Rigv. 1,114,8. Taitt. Saṃh. 4,5,10,3. Vâj. Saṃh. 16,16 (mit Varianten).

[2] Der ganze Zusammenhang und die parallelen Stellen 3,4. 4,12 (auf welche das *tam* zurückweist) beweisen, dafs unter „jenem roten Weisen" *(kapila ṛishi)* Hiraṇyagarbha, der „goldne (daher rote) Embryo" zu verstehen ist. Es ist auch gar nicht abzusehen, wie hier, in dem Zusammenhange einer Vedântaschrift als Erstgeborener des Urwesens auf einmal Kapila — der Begründer eines gegnerischen Systems! — proklamiert werden sollte. — Allenfalls könnte man, aber auch dies schwerlich, eine Anspielung auf denselben annehmen in dem Sinne: „Hiraṇyagarbha ist der Urheber aller Weisheit, ist der wahre Kapila". — Möglich auch, dafs der ganze Kapila auf unsrer Stelle beruht.

Durch seine Helfer[1] fortschaffend, hochsinnig,
Betätigt so als Herrscher seine Allmacht.

4. Wie alle Weiten, oben, unten, querdurch,
Erleuchtend, strahlt der Sonnenstier am Himmel,
So lenkt der Gott, der heilige, liebwerte,
Als einer alles Mutterschofsentsprungne.

5. Wenn seinem Wesen zureift aller Ursprung[2],
Was reifen soll, er macht es alles wachsen,
Er lenkt als einer alles hier und jedes,
Verteilend einzeln alle Sonderheiten.

6. Was im Veda-Geheimteil Upanishad-Geheimnis,
Gott Brahmán kennt es als des Veda Urquell;
Die das erkannt, der Vorzeit Götter, Weise,
Zu ihm geworden, sind unsterblich worden.

Vers 7—12. Brahman als individuelle Seele („der Andre").

7. Bestimmtheithaft, fruchtreicher Werke Täter
Und eben dessen, was er tat, Geniefser,
So wandert er als Lebensherr allformig,
Drei-Guṇa-haft, dreipfadig[3], je nach seinem Werk.

8. Zollhoch an Gröfse, sonnenähnlich leuchtend,
Mit Vorstellung und Ichheit ausgestattet,
Erscheint, kraft seiner Buddhi, seines Âtman,
Wie einer Ahle Spitze grofs der Andre.

9. Spalt' hundertmal des Haars Spitze
Und nimm davon ein Hundertstel,
Das denk' als Gröfse der Seele,
Und sie wird zur Unendlichkeit.

---

[1] Wörtlich „als seine Helfer"; er verwandelt sich selbst in sie. Vgl. über diese, schon im Ṛigveda vorkommenden, Helfer bei der Schöpfung Gesch. d. Phil. I, 137 und zu ihrem Namen *yati* „die sich Anstrengenden" Ṛigv. 10,129,5: *svadhâ avastât, prayatiḥ parastât.*

[2] *viçvayoniḥ* soviel wie „alles Entsprungene". Der *îçvara* hat im Vedântasystem die Aufgabe, die Werke der Seelen wachsen und reifen zu machen, wie der Regen die Pflanzen, und ferner, die Vergeltung, den Werken entsprechend, zu verteilen; Brahmasûtra 2,1,34. 2,3,42 (S. 312. 431 meiner Übersetzung).

[3] Vgl. 1,4 und die Anmerkungen dazu.

10. Er ist nicht weiblich, nicht männlich,
Und doch ist er auch sächlich nicht;
Je nach dem Leib, den er wählte,
Steckt er in diesem und in dem.

11. Durch Wahn des Vorstellens, Berührens, Sehens,
Fährt er als Seele, seinem Werk entsprechend,
Durch Essens, Trinkens, Zeugens Selbsterschaffung,
Abwechselnd hier und dort in die Gestalten.

12. Als Seele wählt viel grobe und auch feine
Gestalten er, entsprechend seiner Tugend;
Und was ihn band, kraft seines Werks und Selbstes,
In diese, bindet wieder ihn in andre.

Vers 13—14. Die Erlösung.

13.[1] Wer ihn, anfanglos, endlos, in dem Gemenge
Als Weltenschöpfer vielfach sich gestaltend,
Den Einen, der das Weltall hält umschlossen,
Als Gott kennt, wird befreit von allen Banden (1,8. 2,15. 4,16. 6,13).

14. Wer im Herzen den nestlosen (leiblosen),
Sein und Nichtsein bewirkenden,
Die [sechzehn] Teile[2] bindenden
Sel'gen Gott sucht, verläſst den Leib.

Sechster Adhyâya.

Vers 1—4. Das Brahman und kein andrer ist das Prinzip der Dinge. Periodische Wiederkehr des Schöpfungswerkes und Exemption des Erlösten von demselben.

1. Die einen Lehrer reden von Natur uns,
Von Zeit die andern (1,2); sie gehn völlig irre;
Nein, es ist Gottes Allmacht, die im Weltall
Läſst jenes Brahmanrad (1,6) im Kreis sich drehen.

2. Durch ihn regiert, der stets bedeckt (Ṛigv. 10,90,1) das Weltall,
Als Geist, Zeitschöpfer, guṇahaft, allwissend,

[1] Vgl. 4,14 und Anmerkung.
[2] Vgl. hierüber die Einleitung zu Praçna 6.

Entrollt dies Schöpfungswerk sich, das sich darstellt
Als Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther.

3. Was er erschuf, nimmt dann zurück er wieder,
Zur Einheit werdend mit des Wesens Wesen[1];
Um dann, mit einem, zweien, dreien, achten[2],
Mit Zeit und feinen Guṇa's, die er selbst sind (1,3),

4. Das guṇahafte Werk neu zu beginnen,
Verteilend einzeln die Beschaffenheiten (5,5). —
Wo sie nicht sind, da wird das Werk zunichte,
Hin geht er werklos, wesentlich ein andrer.

Vers 5—10. Schilderung des Brahman und seiner Herrlichkeit.

5. Anfang und Grund, bewirkend die Verbindung,
Drei-Zeit-erhaben[3], ohne Teile[4] ist er.
Den allgestalt'gen Werdegrund, preiswürdig
Als Gott, der in uns wohnt, zuerst verehrend, —

6. Höher als Weltbaum (3,9), Zeit und alle Formen
Ist er, aus dem entspringt die Weltausbreitung, —
Und ihn, der Recht schafft, Bösem wehrt, Glück austeilt,
Den ew'gen Allbefasser in uns wissend,

7. So laſst uns ihn, der Herren höchsten Groſsherrn,
Die höchste Gottheit unter allen Göttern,
Als höchsten Fürst der Fürsten, jenseits thronend,
Als Gott auffinden, als preiswerten Weltherrn.

8. Nicht gibt es an ihm Wirkung noch Organe auch,
Nicht ist ihm einer gleich noch überlegen auch,
Sein höchstes Können wird gelehrt als mannigfach,
Des Wissens, Tuns Werk sind ihm eingeboren.[5]

---

[1] Zu *tattvasya tattvena* vgl. Bṛih. 2,1,20. 2,3,6 *satyasya satyam.*

[2] Mutmaſslich: einer, der *Purusha;* zwei, *Avyaktam* und *Vyaktam;* drei, *Sattvam, Rajas, Tamas;* acht, *Buddhi, Ahañkâra, Manas, Tañmâtra*'s.

[3] Die drei Zeiten sind: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft.

[4] Auch der Telugudruck liest *akalo.*

[5] Gott durchläuft nicht, wie der Mensch, mancherlei Zustände, weil die ganze Mannigfaltigkeit schon in ihm liegt; er braucht nicht, wie der Mensch, durch Erkenntnisorgane und Tatorgane die entsprechenden Wirkungen erst zu vollbringen, weil ihm die Wirkungen des Erkennens und Tuns schon angeboren sind.

9. Kein Fürst ist über ihm in allen Welten
Und kein Gebieter, kein Kennzeichen[1] trägt er;
Ursache ist er, Herr des Herrn der Sinne,
Ihn zeugte keiner, niemand ist sein Oberherr.

10. Der spinnegleich durch Fäden, die aus ihm als Stoff *(pradhânam)*
Entsprungen, sich verbarg nach seinem Sein, der Gott
Verleih' Eingang in Brahman uns.

Vers 11—20. Die Gröſse Gottes und die Erlösung als Zuflucht zu ihm. Unmöglichkeit einer atheistischen Heilslehre.

11. Der eine Gott, verhüllt in allen Wesen,
Durchdringend alle, aller inn're Seele,
Des Werks Aufseher, alles Sein durchduftend (vgl. Sâñkhya-K. 40),
Zuschauer, bloſser Geist und frei von Guṇa's,

12.[2] Der eine Freie, der den einen Samen
Vielfach macht vieler von Natur Werkloser,
Wer den, als Weiser, in sich selbst sieht wohnen,
Der nur ist ewig selig, und kein andrer.

13.[3] Der, als der Ew'ge den Nichtew'gen, Freude,
Als Geist den Geistern schafft, als Einer Vielen,
Wer dies Ursein durch Prüfung *(sâñkhyam)* und Hingebung *(yoga)*
Als Gott erkennt, wird frei von allen Banden.

14.[4] Dort leuchtet nicht die Sonne, nicht Mond noch Sternenglanz,
Noch jene Blitze, geschweige irdisch Feuer.
Ihm, der allein glänzt, nachglänzt alles andre,
Die ganze Welt erglänzt von seinem Glanze.

---

[1] Oder: keinen feinen Leib *(liñgam)*, weil er der Herr des feinen Leibes (des „Herrn der Sinne") ist. Vgl. *aliñga* Kâṭh. 6,8.

[2] Der Vers ist Kâṭh. 5,12, angepaſst an die Çvet. 5,5. 6,4 herrschende Vorstellung des *Îçvara* als dessen, der die Werke der (ihrem ursprünglichen, gottgleichen Wesen nach) werklosen Seelen zur Entwicklung bringt.

[3] Die erste Hälfte = Kâṭh. 5,13. Unter *sâñkhyam* und *yoga* können hier, wie schon die Parallele 1,3 *dhyâna-yoga-anugatâḥ* zeigt, nicht die spätern Systeme dieses Namens verstanden werden, da sie ja den Lehren unsrer Upanishad vielfach widersprechen, sondern nur, mit Çañkara (ad Brahma-sûtra p. 417,6) zu reden, *vaidikam jñânam dhyânañ ca.*

[4] Dieser schöne Vers erscheint hier abrupt, während er Kâṭh. 5,15 in seinem natürlichen Zusammenhange, als Antwort auf die vorhergehende Frage, steht. Er wird also mitsamt den vorhergehenden Versen wohl von dort herübergenommen sein.

15. Der eine Schwan in dieses Weltalls Mitte,
Als Feuer ging er ein in das Gewoge[1],
Nur wer ihn kennt, entrinnt dem Reich des Todes,
Nicht gibt es einen andern Weg zum Gehen.

16. Allmächtig und allweise, selbstentsprungen,
Als Geist, Zeitschöpfer, guṇahaft, allwissend (6,2),
Des Urstoffs *(pradhânam)* Herr, der Einzelseele und Guṇa's,
Wirkt Stillstand, Wanderung er, Erlösung, Bindung.[2]

17. Aus ihm besteht, unsterblich, in Gott ruhend,
Der Geist[3], der überall, des Weltalls Hüter,
Und ewig über diese Welt gebietet,
Nur dies verleiht ihm seiner Herrschaft Rechte.

18. Zu ihm, der den Gott Brahmán schuf zu Anfang,
Und der ihm auch die Veden überliefert,
Dem Gott, der sich erkennen läfst aus Gnade[4],
Nehm' ich, Erlösung suchend, meine Zuflucht, —

19. Der teillos, wirkungslos, ruhig,
Ohne Tadel und fleckenlos,
Höchste Unsterblichkeitsbrücke,
Feuer gleich, wenn das Holz verbrannt.[5]

---

20. Ja, wenn man sich erst wird wickeln
In den Luftraum wie in ein Kleid, —

---

[1] Das Bild soll den Gegensatz zwischen Brahman und Welt (Subjekt und Objekt) zur Anschauung bringen. Ursprünglich mögen allerdings die Zeilen 1—2 einem Liede angehören, welches von dem Untergang der Sonne im Meere redete. Zeile 3—4 sind wieder (wie Çvet. 3,8) = Vâj. Saṃh. 31,18.

[2] *sthiti* ist hier der Gegensatz zu *saṃsâra*, wie *moksha* der zu *bandha*.

[3] Nach der ganzen Beschreibung kann auch hier schon, wie im nächsten Verse, nur der Erstgeborne des Brahman, der Weltintellekt (*buddhi, mahad* der Sâṅkhya's), theologisch gesprochen, *Hiraṇyagarbha*, der persönliche Brahmán, gemeint sein. Dafs er aus dem Urwesen besteht, ist der Grund seiner Weltherrschaft.

[4] *âtma-buddhi-prasâdam*, wie Çaṅkara liest und auch der Zusammenhang vorziehen läfst; oder: *âtma-buddhi-prakâçam*, „dem Gotte, dessen eigner Geist sein Licht ist" (*svayaṃjyotis* Bṛih. 4,3,9).

[5] Dasselbe wie die Kâṭh. 4,13 vorkommende „Flamme ohne Rauch".

Dann wird auch ohne Gottwissen
Des Leids Ende erreichbar sein.[1]

Vers 21—23. Epilog.

21. Gestärkt durch Bufse, mit dem Veda begnadigt,
Fand Brahman *Çvetâçvatara* und lehrt' es,
Als höchstes Heiligungsmittel gern genossen,
Dem Ṛishi-Kreis der Âçrama-Erhabnen.

22. Vor Zeiten ward im Vedânta
Höchstes Geheimnis ausgebracht;
Keinem gebt es, der nicht ruhig,
Der nicht Sohn oder auch Schüler ist.

23. Doch wer zuhöchst an Gott gläubig,
Wie an Gott an den Lehrer auch,
Dem, wenn er hohen Sinns, werden
Diese Lehren Erleuchtung sein,
— diese Lehren Erleuchtung sein.

---

[1] Dieser Vers weist unverkennbar auf Richtungen hin, welche, wie später Sâṅkhyam und Buddhismus, nach einem Ende der Leiden ohne Anlehnung an theologische Vorstellungen suchten.

Die Maitrâyaṇa-Upanishad

des schwarzen Yajurveda.

EINLEITUNG.

Die zum schwarzen Yajurveda gehörende Schule der *Maitrâyaṇa*'s oder *Maitrâyaṇîya*'s besitzt eine Saṃhitâ in vier Kâṇḍa's *(Maitrâyaṇî Saṃhitâ)*, bestehend aus 11 + 13 + 16 + 14 = 54 Prapâṭhaka's, deren Hauptinhalt folgender ist.

Erstes Kâṇḍam.

1. *darçapûrṇamâsau*, Neu- und Vollmondsopfer.
2. *adhvaraḥ*, vorbereitende Tage des Somaopfers.
3. *grahâḥ*, die Soma-Libationen.
4. *yajamâna-brâhmaṇam*, Anweisung für den Opferspender.
5. *agni-upasthânam*, die Verehrung des Feuers.
6. *âdhânam*, Anlegung des Feuers.
7. *punarâdhânam*, Wiederanlegung des Feuers.
8. *agnihotra-brâhmaṇam*, Agnihotram.
9. *caturhotâraḥ*, Vierpriester-Litanei (Ind. Stud. X, 139).
10. *câturmâsyâni*, Viermonatsopfer.
11. *vâjapeyaḥ* (eine Form des Somaopfers).

Zweites Kâṇḍam *(Madhyamam)*.

1—4. *kâmyâ' ishṭayaḥ*, Opfer zur Erlangung bestimmter Wünsche.
5. *kâmyâḥ paçavaḥ*, Tieropfer für bestimmte Wünsche.

6. *râjasûyaḥ*, Königsweihe.
7—13. *agnicitiḥ (mantrâḥ)*, Schichtung des Feueraltars.

Drittes Kâṇḍam.

1—5. *agniciti-brâhmaṇam;* Brâhmaṇam zu 2,7—13.
6—10. *adhvara-âdînâm trayâṇâm vidhiḥ*, Brâhmaṇam für die Anfangszeremonien des Somaopfers (zu 1,2).
11. *sautrâmaṇî*, ein Havis- und Tier-Opfer, meist als Nachfeier beim Somafeste (Ind. Stud. X, 349).
12—16. *açvamedhaḥ*, Roſsopfer.

Viertes Kâṇḍam *(Khilam)*.

1. *puroḍâça-brâhmaṇam.*
2. *gonâmikaḥ prapâṭhakaḥ.*
3—4. *râjasûyabrâhmaṇam.*
5—8. *adhvarâdînâm trayâṇâm vidhiḥ.*
9. *pravargyaḥ.*
10—14. *yâjyânuvâkyâḥ.*

(1—14:) Erläuterungen und Ergänzungen zu den drei ersten Kâṇḍa's enthaltend.

An diese *Maitrâyaṇî Saṃhitâ* schlieſst sich, — zuweilen auch handschriftlich, sei es als zweites, sei es als fünftes Kâṇḍam, mit ihr verbunden (Ind. Stud. XIII, 121), — die *Maitrâyaṇa-Upanishad*, wie sie denn in ihren Anfangsworten an einen Werkteil anzuknüpfen scheint, der nach dem Kommentator Râmatîrtha aus vier Kâṇḍa's besteht, also allem Anscheine nach die Maitrâyaṇî Saṃhitâ ist. Auch die orthographischen und euphonischen Eigentümlichkeiten dieser Çâkhâ kehren in der Upanishad wieder, welche dadurch einen altertümlichen Anstrich erhält. Aber dieser, nicht sowohl altertümliche (archaische) als vielmehr altertümelnde (archaisierende) Charakter hätte Max Müller (welchem L. v. Schroeder zustimmt) nicht verleiten sollen, diese Upanishad „*to an early rather than to a late period*“ zuzuschreiben. Die zahlreichen wörtlich entlehnten Zitate, nicht nur aus Chândogya- und Bṛihadâraṇyaka-Upanishad, sondern auch aus Kâṭhaka, Çvetâçvatara, Praçna (vgl. unten 6,5 Schluſs) und wohl noch späteren, auf diesen beruhenden[1] Upanishad's sowie aus einer reichhaltigen andern, bis jetzt noch nicht nachweisbaren Literatur, — solche späte Ausdrücke wie *sura* „Gott“ 1,4 p. 11 und 6,35 p. 187; *kshetrajña* 2,5 p. 25 und 5,2 p. 72; *nirmama* 2,7 p. 37; *vigraha* „Leib“ 6,7 p. 96; *nâstikyam* 3,5 p. 50; *sushumnâ* 6,21 p. 134; *sarvopanishad-vidyâ* 2,3 p. 18 (die Upanishad's also schon als ein Ganzes betrachtet!), — das völlige Schweigen des Çaṅkara über diese Upanishad, — die ausgebildete Sâṅkhyalehre, welche der Verfasser voraussetzt, — der ganze reflektierende Stil des

[1] So stammt z. B. das Zitat 6,4 p. 86,3 (wenn es anders ein solches ist) aus einer Schrift, die selbst erst Kâṭh. 6,1 zitiert; ebenso setzt eine in 6,1 p. 80,1 als Zitat auftretende Stelle Kâṭh. 4,1 voraus.

Werkes, welcher so sehr gegen den der Maitrâyaṇî Saṃhitâ absticht, — endlich die deutliche Bezugnahme auf vedafeindliche, schon als Gegenstand des Studiums bestehende (vgl. die Einl. zu 7,8—10) Häresien, wie wohl namentlich den Buddhismus, — dies alles macht den späten Charakter dieses Werkes unzweifelhaft, wenn auch eine genauere Bestimmung seiner Zeit erst nach Identifikation aller Zitate möglich sein wird.[1] Dieser späte Ursprung unsrer Upanishad macht aber dieselbe nur um so interessanter. Sie erscheint als eine universelle Zusammenfassung der Upanishadgedanken gegenüber den hereinbrechenden Häresien, von denen der Verfasser, so sehr er sie bekämpft, doch selbst stark beeinflufst wird. Namentlich hat er den Pessimismus des Buddhismus und alle wesentlichen Elemente der Sâñkhyalehre sich angeeignet, wie denn sogar mitunter wörtliche Berührungen mit der Sâñkhya-Kârikâ vorkommen, welche auf eine gemeinsame Quelle beider zurückzuweisen scheinen. Wie Plotin den Platonismus erneuert unter Beimischung aristotelischer und stoischer Elemente, so erneuert die Maitrâyaṇa-Upanishad die alte Upanishadlehre unter Beimischung von Elementen der Sâñkhyalehre und des Buddhismus. Und wie der Neuplatonismus vielfach Platon's Lehre bis in ihre letzten, bei Platon noch nicht hervortretenden Konsequenzen entwickelt, so kommen bei unserm Autor höchst wichtige Fragen zur Sprache, die in den ältern Upanishad's nur keimartig vorhanden sind. So namentlich die Fragen: wie Brahman in die Welt eingeht (Prap. 2), wodurch er der Endlichkeit, der Sünde und dem Leiden verfällt (Prap. 3), und auf welchem Wege die Erlösung aus dem Saṃsâra erreicht wird (Prap. 4). Dafs die Upanishad mit Prap. 6,30 ursprünglich abschlofs und alles Weitere später zugefügte Nachträge enthält, ist sehr wahrscheinlich; dafs sie jemals nur aus dem von M. Müller (introd. p. XLV) mitgeteilten Fragmente bestanden habe, ist wohl nicht anzunehmen.

Inhaltsverzeichnis der Maitrâyaṇa-Upanishad.

I. Einleitende Erzählung; *Bṛihadratha* und *Çâkâyanya*.

II. *Çâkâyanya* erzählt dem *Bṛihadratha*, wie *Maitri* den Âtman (auf Grund der Stelle Chând. 8,3,4!) definiert und weiter von einer Belehrung der *Vâlakhilya*'s durch *Kratu Prajâpati* berichtet habe, deren sodann folgende Mitteilung durch *Çâkâyanya* an *Bṛihadratha* den Kern der Upanishad bildet und sich bis 4,6 (nach andern bis 6,30) erstreckt. Diese Belehrung betrifft drei Fragen:

Erste Frage: Wie der Âtman in den Leib eingehe? — Um die von ihm leblos geschaffenen Wesen zu beseelen, geht Prajâpati in Gestalt der fünf Prâṇa's in die Leiber ein.

[1] Viele derselben werden sich wohl nie nachweisen lassen, indem sie nur in freien Fortbildungen älterer vedischer Stellen oder Gedanken bestehen, an welche unser Autor anknüpft, um seine eignen Gedanken zu entwickeln.

III. *Zweite Frage:* Wodurch der höchste Âtman zum individuellen *(bhûtâtman)* werde? — Durch die Guṇa's überwältigt, gerät er, seine Göttlichkeit vergessend, in die Verwirrung des Ichbewufstseins und bindet sich dadurch selbst.

IV. *Dritte Frage:* Wie Erlösung aus diesem Zustande möglich sei? — Nur wer die im Veda gelehrten Gesetze der Kasten und Lebensordnungen einhält, kann durch Wissen, Askese und Meditation des Brahman (als dessen Erscheinungsformen die andern Hauptgötter anerkannt werden) zur Erlösung gelangen.

V,1—VI,30. Anhang.

V. 1. Hymnus des *Kutsâyana* (die obersten Götter als Erscheinungsformen des Brahman).
2. Schöpfungsmythus: Entstehung von *Tamas, Rajas, Sattvam (= Rudra, Brahmán, Vishṇu)* aus dem Urwesen.

VI. A) 1—8. Verehrung des *Âditya* und des mit ihm identischen *Prâṇa.*
B) 9—17. a. (9): Das *Prâṇâgnihotram.*
b. (10): Nahrung und Nahrungesser als *Prakṛiti* und *Purusha* der Sâñkhya's.
c. (11—17): Brahman als Nahrung (11—13), als Zeit (14), als das Zeitlose (15—16), als der Urgrund (17).
C) 18—30. Der *Yoga* als Weg zu Brahman. Schlufsermahnungen des *Çâkâyanya* und Eingang des *Bṛihadratha* zur Vollendung.

VI,31—VII,11. Nachträge.

a. VI, 31—32. Der Âtman und die Organe.
b. VI, 33—38. Das Opfer und das *Prâṇâgnihotram.*
33. Das Opfer erhebt zu Erde, Luftraum, Himmel.
34. Die drei Opferfeuer sind nur das offenbar gewordene Prâṇâgnihotram.
35. Die Sonne und ihre Verhältnisse sind nur „ein Teil der den Weltraum durchdringenden Kraft“; diese selbst wird (nach Îçâ 15 = Bṛih. 5,15) *Satyadharma* genannt.
36. Diese Kraft *(tejas)* ist die ruhige *(çânta)*, opferlose Form des Brahman, im Gegensatze zu der gedeihenden *(samṛiddha)*, welcher, als Âditya und Prâṇa, das Opfer und das Prâṇâgnihotram gelten.
37. Jene Kraft selbst ist durch *Om* zu verehren. Sie legt sich dreifach dar als Agni, Âditya, Prâṇa, zwischen denen der Kreislauf des Opfers besteht.
38. Durch Opfer und sittliches Leben gelangt man schliefslich zum Schauen jenes Höchsten.
c. VII, 1—7. Der Âtman als die Weltsonne, und ihre verschiedenen Strahlen.
d. VII, 8—10. Polemik gegen ketzerische, vedafeindliche Richtungen.

e. VII, 11. Jene Kraft (VI, 35—37) steigt mittels *Om* aus dem Herzen empor und erfüllt, sich verbreitend, das Weltall. — Wachen, Traum und Tiefschlaf sind nur ein Fuſs des Brahman; der vierte Stand *(turyam)* bildet die drei jenseitigen Füſse desselben.

Erster Prapâṭhaka.

Nach einer kurzen Anknüpfung an das Opferritual mit dem üblichen Gedanken, daſs dasselbe eine Vorbereitung auf die Erkenntnis des Âtman sei, folgt die Erzählung von dem Könige *Bṛihadratha* aus dem Geschlechte des Ikshvâku (also wohl der Râmâyaṇa 1,71,7 erwähnte), der seinem Throne entsagt und in den Wald zieht, um Askese zu üben. Zu ihm tritt der verehrungswürdige *Çâkâyanya* und gewährt ihm einen Wunsch. Als solchen erbittet Bṛihadratha mit einer an Chând. 7,1,3 erinnernden Wendung die Kenntnis des Âtman. Çâkâyanya sträubt sich, wie Yama in Kâṭh. 1, und bietet dem Könige andre (irdische) Wünsche an. Diese lehnt der König ab, indem er die leidvolle Beschaffenheit und die Hinfälligkeit alles Irdischen bejammert. Der Pessimismus ist auch den alten Upanishad's nicht fremd (*bahuvyâhito vâ' ayam bahuço lokaḥ,* Talav. Up. Br. 3,28,5; *ato 'nyad ârtam,* Bṛih. 3,4,2. 3,5,1. 3,7,23; *anandâ nâma te lokâḥ,* Bṛih. 4,4,11. Kâṭh. 1,3. 26—28 usw.), aber Deklamationen über das Elend des Daseins wie diese hier wurden wohl erst nach Ausbildung der Sâñkhyalehre und nach dem Aufkommen des Buddhismus Brauch, aus dessen „heiliger Wahrheit vom Leiden" das *ishṭaviyoga-anishṭasamprayoga* (1,3 p. 8) vielleicht geradezu herübergenommen ist.

1. Ein Opfer an Brahman in Wahrheit ist das Feuerschichten der Altvordern. Darum soll der Opferspender, nachdem er jene Feuer geschichtet hat, den Âtman überdenken! Dadurch erst wird das Opfer zu einem vollkommenen, fürwahr, und zu einem vollständigen. — Aber wer ist der, den man überdenken soll? — Der, welcher der Prâṇa heiſset. Darüber ist diese Erzählung.

2. Es begab sich, daſs ein König mit Namen *Bṛihadratha*, nachdem er seinen Sohn in die Herrschaft eingesetzt hatte, in der Erkenntnis, daſs dieser Leib vergänglich ist, sich der Entsagung zuwandte und in den Wald hinauszog. Dort gab er sich der höchsten Kasteiung hin, indem er, in die Sonne schauend und mit emporgereckten [und dadurch absterbenden

Armen, dastand. Nach Ablauf von eintausend Tagen nahte sich ihm, [leidenschaftslos] gleichwie eine Flamme ohne Rauch[1] und durch seine Glut gleichsam versengend, der des Âtman kundige verehrungswürdige *Çâkâyanya*. „Stehe auf, stehe auf und wähle dir einen Wunsch!" so sprach er zu dem Könige. Der bezeugte ihm seine Verehrung und sprach: „O Ehrwürdiger! ich bin nicht des Âtman kundig.[2] Du kennst seine Wesenheit, wie wir vernommen, diese wollest du uns erklären!" — „Ach, das ist vormals gewesen[3]; es ist schwer tunlich, diese Frage [zu beantworten]; wähle dir, o Nachkomme des Ikshvâku, andre Wünsche[4]!" so sprach Çâkâyanya. — Da neigte sich der König mit seinem Haupte bis auf die Füfse desselben und rezitierte folgende Litanei:

3. „O Ehrwürdiger!

In diesem aus Knochen, Haut, Sehnen, Mark, Fleisch, Same, Blut, Schleim, Tränen, Augenbutter, Kot, Harn, Galle und Phlegma zusammengeschütteten, übelriechenden, kernlosen Leibe, — wie mag man nur Freude geniefsen![5]

In diesem mit Leidenschaft, Zorn, Begierde, Wahn, Furcht, Verzagtheit, Neid, Trennung von Liebem, Bindung an Unliebes, Hunger, Durst, Alter, Tod, Krankheit, Kummer und dergleichen behafteten Leibe, — wie mag man nur Freude geniefsen!

4. Auch sehen wir, dafs diese ganze Welt vergänglich ist so wie diese Bremsen, Stechfliegen und dergleichen, diese Kräuter und Bäume, welche entstehen und wieder verfallen.

Aber, was rede ich von diesen! Gibt es doch andre, gröfsere, — mächtige Kriegshelden, einige von ihnen Welteroberer, Sudyumna, Bhûridyumna, Indradyumna, Kuvalayâçva, Yauvanâçva, Vadhryaçva und Açvapati, Çaçabindu und Hariçcandra, Ambarîsha, Nahusha und Çaryâti, Yayâti, Anaraṇya, Ukshasena und andre, ja, auch Könige wie Marutta und

[1] Kâṭh. 4,13.

[2] Vgl. Chând. 7,1,3.

[3] Also: Die Âtmanlehre ist zur Zeit des Verfassers aus der Mode gekommen. Wodurch wohl anders, als durch die Ausbreitung des Buddhismus? Vgl. auch Gesch. d. Phil. I,42 fg.

[4] Vgl. Kâṭh. 1,21.

[5] Vgl. zu der ganzen Rede Kâṭh. 1,26—29.

Bharata, — sie alle mufsten, vor den Augen ihrer Verwandtenschar, ihre grofse Herrlichkeit aufgeben und aus dieser Welt in jene Welt hinüberwandern.

Aber, was rede ich von diesen! Gibt es doch andre, gröfsere, — Gandharven, Dämonen, Halbgötter, Kobolde, Geisterscharen, Unholde, Schlangen, böse Genien und dergleichen, deren Ausrottung wir sehen.

Aber, was rede ich von diesen! Gibt es doch noch andre Dinge, — Vertrocknung grofser Meere, Einstürzen der Berge, Wanken des Polarsterns, Reifsen der Windseile [welche die Sternbilder an den Polarstern binden], Versinken der Erde, Stürzung der Götter aus ihrer Stelle, — in einem Weltlaufe, wo derartiges vorkommt, wie mag man da nur Freude geniefsen! Zumal auch, wer ihrer satt ist, doch immer wieder und wieder zurückkehren mufs!

Darum errette mich! Denn ich fühle mich in diesem Weltlaufe wie der Frosch in einem blinden [wasserlosen] Brunnenloche. Du, o Ehrwürdiger, bist unsre Zuflucht, — du bist unsre Zuflucht!"

Zweiter Prapâṭhaka.

Weiter folgt die Belehrung des Bṛihadratha durch Çâkâyanya über den Âtman, welche bis 6,30 fortläuft, während 6,31—7,11 einen Nachtrag bilden. Diese Belehrung besteht darin, dafs Çâkâyanya von 2,3 bis 4,6 (nach dem Komm. p. 155,8 und M. Müller bis 6,30; vgl. jedoch den Schlufs von 4,6 und die Anmerkung dort) ein ihm von *Maitri* mitgeteiltes Gespräch wiedererzählt, in welchem die *Vâlakhilya* („Kahlköpfe") genannten Ṛishi's von *Kratu Prajâpati* (einem der sieben weltschaffenden Ṛishi's und Söhne des Brahman), der nach den Purâṇa's (Mârk. P. 52,24. Bhag. P. 4,1,39) ihr Vater ist (vgl. 6,29 p. 155,3), belehrt werden.

Der zweite Prapâṭhaka behandelt die Frage, wie der Âtman in den Körper eingeht. Im Anschlufs an die Anschauungen der ältern Upanishad's (vgl. Taitt. 2,6. Bṛih. 1,4,7. Chând. 6,3,3. Ait. 1,3,12) und unter vielen, teils wörtlichen, Bezugnahmen auf dieselben (siehe die Anmerkungen) wird erzählt, wie Prajâpati die seelenlosen Leiber schafft und dann als Prâṇa (Leben) in dessen fünf Verzweigungen, *prâṇa*, *apâna*, *vyâna*, *samâna*, *udâna*, in sie hineinfährt. Diese letztern werden, im Widerspruch mit den ältern Upanishad's und Çankara, aber (bis auf den *udâna*) übereinstimmend mit dem Vedântasâra (§ 94—98), erklärt: *prâṇa* ist der Odem (beides, Einhauch und Aushauch), *apâna* der Darmwind,

samâna der Verdauungswind, *udâna* der Wind des Schluckens und Vomierens; *vyâna* ist das Band zwischen *prâṇa* und *apâna* (Atmung und Sekretion), kommt aber zuletzt, weil er auch den *udâna* voraussetzt. Der *Purusha* selbst aber (d. h. der Âtman) wird in der Körperwärme (Chând. 3,13,8) und dem Verdauungsfeuer (Bṛih. 5,9) wieder gefunden, wozu als Beleg Bṛih. 5,9 wörtlich zitiert wird. Eben derselbe wird durch ein weiteres Zitat aus Chând. 3,14,2 als das Brahman geschildert, worauf eine an Kâṭh. 3,3—4 angelehnte Schilderung des psychischen Apparates den Abschlufs bildet.

1. Da nun aber sprach der ehrwürdige Çâkâyanya sehr erfreut[1] zu dem Könige: „O grofser König Bṛihadratha, du Banner des Ikshvâku-Geschlechtes, gar schnell sollst du des Âtman kundig und deines Zweckes teilhaftig werden, — bist du doch weitberühmt unter dem Namen *Marut*[2] (der Wind). Fürwahr, er [der Âtman] ist ja doch dein eignes Selbst *(âtman)*." — „Welches Selbst meinst du, o Ehrwürdiger?" — Da sprach er zu ihm also:

2. „Derjenige, welcher, ohne dafs der Atem stockte, emporgestiegen, entweichend und doch nicht entweichend, die Finsternis verscheucht, das ist der Âtman (das Selbst). Also hat es der verehrungswürdige *Maitri* erklärt. Denn so sagt die Schrift[3]: «Was nun diese Vollberuhigung [die Seele im Tiefschlafe] ist, so erhebt sie sich aus diesem Leibe, gehet ein in das höchste Licht und tritt dadurch hervor in eigner Gestalt, — das ist der Âtman, so sprach der Meister, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist das Brahman.»

3. Dieses, fürwahr, ist die Lehre vom Brahman, ist die Lehre aller Upanishad's, o König, wie sie uns von dem verehrungswürdigen *Maitri* erklärt worden ist. Die will ich dir", so fuhr er fort, „mitteilen. Nämlich da waren die sündefreien, kraftgestählten, zeugungserhabenen *Vâlakhilya*'s, wie berichtet wird. Die sprachen zu *Kratu Prajâpati:* «O Ehr-

[1] Vgl. Kâṭh. 1,15—16. 2,9.

[2] Auch 6,30 p. 162 heifst der König *Marut*. *Bṛihadratha* kommt im Ṛigveda nur als Beiwort der *Ushas*, nicht der Marut's vor, welche nur *vidyudratha, pṛishadaçva* u. dgl. heifsen. Vielleicht liegt eine Verwechslung dieser Epitheta vor.

[3] Chând. 8,3,4, welche Stelle also hier, wie es scheint, von Maitri zitiert wird.

würdiger! Dieser Leib ist doch, wie ein Wagen, ohne Bewufstsein. Welches ist nun das übersinnliche Wesen, welches eine solche Macht besitzt, dafs es den so beschaffenen Leib mit Bewufstsein erfüllt und aufrichtet und sein Beweger ist? Was du darüber, o Ehrwürdiger, weifst, das wollest du uns sagen!» — Da sprach er zu ihnen: 4. «Derjenige, der, wie es heifst, erhaben über [dem Welttreiben] steht wie die Asketen über den Sinneseindrücken [des Hörens, Fühlens, Sehens, Riechens, Schmeckens], das ist eben der, welcher rein, lauter, entleert, beruhigt, odemlos, selbstlos, endlos, unvergänglich, fest, ewig, ungeboren und frei 'auf seine eigne Gröfse sich gründet' [wie es Chând. 7,24,2 heifst], und er ist es, der diesen Leib mit Bewufstsein erfüllt und aufrichtet, und der auch sein Beweger ist.» — Da sprachen sie: «O Ehrwürdiger, wie kann von diesem, wenn er ein solcher, gar nicht [dem Welttreiben] angehöriger, ist, dieser so beschaffene [Leib] mit Bewufstsein erfüllt und aufgerichtet werden, und wie kann er sein Beweger sein?» — Da sprach er zu ihnen:

5. «Fürwahr, dieser Subtile, Ungreifbare, Unsichtbare, der da Purusha heifst, kehrt unwissentlich in diesem Leibe ein mit einem Teile von sich, ähnlich wie bei einem Schlafenden das Erwachen unwissentlich erfolgt. Was aber dieser Teil von ihm ist, das ist eben jener rein Geistige, in den einzelnen Menschen Vorhandene, der Örtlichkeit Kundige *(kshetrajña)*, welcher sich bekundet durch das Vorstellen [des Manas], das Entschliefsen [der Buddhi] und das Ichbewufstsein [des Ahaṅkâra] als Prajâpati unter dem Namen *Viçva* [der Individuelle, vgl. Mâṇḍ. 3. Gauḍap. 1,1—4. Vedântasâra § 138]; und durch [ihn als] das Bewufstsein wird dieser Leib mit Bewufstsein erfüllt und aufgerichtet, und er ist auch sein Beweger.» — Da sprachen sie: «O Ehrwürdiger, wenn durch diesen, der ein solcher, gar nicht [dem Welttreiben] angehöriger, ist, dieser so beschaffene [Leib] mit Bewufstsein erfüllt und aufgerichtet wird, und er sein Beweger ist, wie kann das geschehen?» — Da sprach er zu ihnen:

6. «Prajâpati, fürwahr, bestand allein zu Anfang. Er hatte keine Freude, da er allein war [vgl. Bṛih. 1,4,3]. Indem er seine Gedanken auf sich selbst richtete [sich zum Objekt der

Erkenntnis machte, vgl. die ἐπιστροφή der Neuplatoniker], schuf er die vielen Geschöpfe. Die sah er bewufstlos und leblos wie einen Stein, regungslos wie einen Baumstamm dastehen. Da hatte er keine Freude. Und er beschlofs: ich will, um sie zum Bewufstsein zu erwecken, in sie hineinfahren. Da machte er sich selbst, wie ein Wind ist, und wollte in sie hineinfahren. Aber als einer vermochte er es nicht, [sondern erst] als er sich fünffach geteilt hatte; als solcher wird er *Prâṇa*, *Apâna*, *Samâna*, *Udâna*, *Vyâna* genannt. Nämlich derjenige, welcher nach oben hinausgeht, das ist der *Prâṇa;* und der nach unten geht, das ist der *Apâna;* und der, durch welche diese beiden zusammengehalten werden, das ist der *Vyâna;* und [derjenige, welcher], was an der Nahrung der gröbste Bestandteil ist[1], zum Apâna abführt, und, [was] der feinste[2], in jedes einzelne Glied überführt, das ist der *Samâna* genannte. Doch ist unter diesen der *Vyâna* seiner Natur nach der letzte, und auch der *Udâna* kommt seiner Entstehung nach noch dazwischen.[3] Derjenige endlich, welcher das Getrunkene oder Gegessene entweder wieder ausbricht oder herunterschluckt, ist der *Udâna.*

Nun aber [so wie bei der Somapressung] das *Upâṅçu*-Gefäfs dem *Antaryâma*-Gefäfs, und das *Antaryâma*-Gefäfs dem *Upâṅçu*-Gefäfs gegenübersteht, [und zwischen beiden der den Soma auspressende *Upâṅçusavana*-Stein liegt,] so hat zwischen jenen beiden [*Prâṇa* und *Apâna*, welche dem *Upâṅçu*-Gefäfse und *Antaryâma*-Gefäfse verglichen werden[4]] der Gott die [dem Soma, der mittels des, dem *Vyâna* entsprechenden[4], *Upâṅçusavana*-Steines gekeltert wird, vergleichbare] Hitze erzeugt [eigentlich: gekeltert], und diese Hitze ist der *Purusha*, der

[1] *yo 'yaṃ sthavishṭho dhâtur annasya,* in Anlehnung an Chând. 6,5,1: *(annasya) yaḥ sthavishṭho dhâtus, tat purîshaṃ bhavati.*

[2] Es ist vielmehr der mittlere, welcher nach Chând. a. a. O. zu Fleisch wird.

[3] Dieser vielleicht interpolierte Satz soll erklären, warum der *Vyâna* in der Aufzählung vorher zuletzt steht.

[4] Der Kommentator zitiert hierzu die Stelle Maitr. Saṃh. 4,5,6 (p. 72 Schr.): „Der *Prâṇa* und *Apâna,* fürwahr, sind der *Upâṅçu* und der *Antaryâma*, und der *Vyâna* ist der *Upâṅçusavana,* weil jene beiden Schöpfgefäfse diesem Prefssteine bis zur dritten Kelterung hin nicht von der Seite kommen."

Purusha aber ist der *Agni Vaiçvânara.* Darum heifst es an einer andern Stelle: 'Dieses ist das Feuer Vaiçvânara (das allen Menschen gemeinsame), welches hier inwendig im Menschen ist, durch welches diese Nahrung verdaut wird, die man so ifst. Von ihm rührt jenes Geräusch her, welches man höret, wenn man sich so die Ohren zuhält. — Wenn er [der Âtman] im Begriffe steht, auszuziehen, so hört man jenes Geräusch nicht [mehr]' (Bṛih. 5,9; vgl. Chând. 3,13,8).

Indem er [Prajâpati] also sich fünffach teilte, barg er sich in der Höhle [des Herzens]. 'Geist ist sein Stoff, Leben sein Leib, Licht seine Gestalt, sein Ratschlufs ist Wahrheit, sein Selbst der Äther' [wie es Chând. 3,14,2 heifst]. Er aber, aus diesem Herzensinnern heraus, da er seinen Zweck noch nicht erreicht hatte, verlangte: 'Ich will die Objekte geniefsen!' Darum brach er diese Löcher (Kâṭh. 4,1), trat durch sie heraus und geniefst mittels der fünf Zügel die Sinnendinge. Nämlich was diese Erkenntnissinne *(buddhi-indriyâṇi)* sind, das sind seine Zügel, und die Tatsinne *(karma-indriyâṇi)* sind seine Rosse, sein Wagen ist der Leib, das Manas der Wagenlenker, aus *Prakṛiti* bestehend ist seine Peitsche[1]; denn von dieser angetrieben, tummelt er sich um als dieser Leib, wie ein Rad [angetrieben] vom Töpfer (vgl. Çvet. 1,6), und so wird dieser Leib mit Bewufstsein erfüllt und aufgerichtet, und ebenso ist er sein Beweger.

7. Dieser Âtman, fürwahr, wird in dieser Welt, wie die Weisen lehren (*uçanti*, vgl. *ishṭam*, δόγμα), von den hellen und dunkeln Früchten der Werke nicht überwältigt (vgl. Kaush. 3,8, oben S. 50. Chând. 4,14,3, S. 127. Taitt. 2,9, S. 233. Bṛih. 4,4,22 usw.). Nur gleichsam *(iva)* durchwaltet er die einzelnen Leiber, weil er unoffenbar, subtil, unsichtbar, ungreifbar, selbstlos *(nirmama)* ist. Standortlos, hat er in dem Nichtrealen als Täter, obgleich er Nichttäter ist, seinen Standort. Aber als rein, fest, unwankbar, unbefleckbar, unentwegt, unbegehrend 'steht er da, wie ein Zuschauer, in sich selbst

---

[1] Das ganze Bild ist, mit Modifikationen, entlehnt aus Kâṭh. 3,3—4, wo der Âtman Wagenfahrer, der Leib Wagen, die Buddhi Wagenlenker, das Manas Zügel, die Sinne Rosse, die Sinnendinge ihre Bahn sind.

stehend'.[1] Die Erfüllung [d. h. die Vergeltung der Werke] geniefsend *(ritabhuk*, vgl. Kâṭh. 3,1 *ritam pibantau)*, sich selbst verstrickend in das aus den Guṇa's *[Sattvam, Rajas, Tamas]* geflochtene Gewebe, so steht er da, — so steht er da.»

Dritter Prapâṭhaka.

Die grofse Frage, wie es komme, dafs die höchste Seele zur individuellen werde, wird hier nicht sowohl idealistisch nach der Vedântalehre, der zufolge die individuelle Seele ein blofser Schein ist, als vielmehr realistisch nach der Sâñkhyalehre beantwortet: der höchste Âtman wird zum natürlichen Âtman *(bhûtâtman)* dadurch, dafs er in den aus den fünf *Tanmâtra*'s und den fünf *Mahâbhûta*'s bestehenden Leib eingeht; und obgleich er mit diesem sich so wenig verbindet wie der Wassertropfen mit dem Lotosblatte, so wird er doch durch die drei *Guṇa*'s der *Prakriti* so überwältigt und verwirrt, dafs er, seiner wahren Wesenheit uneingedenk und sich selbst durch sich selbst (freiwillig) wie der Vogel in ein Netz verstrickend, dem Ichbewufstsein, den Werken und ihrer Vergeltung und damit der Seelenwanderung verfällt. Zum Schlufs folgen drei Zitate: das erste vergleicht die höchste Seele, die individuelle und die Guṇa's mit der Glut, dem Eisen und dem Schmiede, der nur das Eisen, nicht die dasselbe erfüllende Glut hämmert; — das zweite schildert Entstehen und Bestand des Leibes; — das dritte führt die körperlichen und psychischen Übel auf den Einflufs des *Tamas* und des *Rajas* zurück. Alle diese Termini entstammen, wie wohl auch die Zitate, der Sâñkhyaphilosophie, welche, wenn auch nicht in der Form wie sie uns heute vorliegt, von unserm Autor vorausgesetzt wird.

1. Da sprachen sie: «O Ehrwürdiger, wenn du so die Majestät des Âtman kennzeichnest, wer ist denn wohl jener andre, von ihm verschiedene, der auch Âtman heifst, jener, der, von den hellen und dunkeln Früchten der Werke überwältigt, in einen guten oder schlimmen Mutterschofs eingeht, also dafs seine Wanderung abwärts und aufwärts gehet, und er, von den Gegensätzen [Wärme und Kälte, Ehre und Schande, Lust und Schmerz, usw.] überwältigt, umläuft?»

— 2. «Allerdings gibt es jenen andern, von ihm verschiedenen, der *Bhûta-Âtman* heifst, jenen, der, von den hellen

[1] *prekshakavad avasthitaḥ, svasthaçca*, vgl. Sâñkhya-kârikâ, Vers 65: *prakritim paçyati purushaḥ, prekshakavad avasthitaḥ, susthaḥ.*

und dunkeln Früchten der Werke überwältigt, in einen guten oder schlimmen Mutterschofs eingeht, also dafs seine Wanderung abwärts und aufwärts gehet, und er, von den Gegensätzen überwältigt, umläuft. Und dieses ist seine Erklärung.

Die fünf *Tanmâtra*'s (Reinstoffe, feinen Urbestandteile der Körper) werden mit dem Namen *Bhûta* (Elemente) benannt; dann aber auch die fünf *Mahâbhûta*'s (groben Elemente) werden mit dem Namen *Bhûta* benannt; und was das Aggregat aller dieser ist, das ist der sogenannte Leib, und der, welcher in dem sogenannten Leibe wohnt, das ist der sogenannte natürliche Âtman (*bhûta-âtman*, wörtlich: der Element-Âtman). Zwar besteht sein [des Menschen] unsterblicher Âtman [unvermischt] fort wie der Wassertropfen auf der Lotosblüte [das Bild ist wohl aus Chând. 4,14,3 entlehnt und umgestaltet], aber doch wird dieser Âtman überwältigt von den *Guṇa*'s der *Prakṛiti*. Nun durch diese Überwältigung gerät er in eine Verwirrung, und vermöge dieser Verwirrung erkennt er den in ihm selbst stehenden, hehren, heiligen Schöpfer nicht, sondern vom Strome der Guṇa's fortgerissen und besudelt, wird er haltlos, schwankend, gebrochen, begehrlich, ungesammelt, und in den Wahn [des Ichbewufstseins, *ahaṅkâra*, vgl. Sâṅkhya-Kârikâ v. 24: *abhimâno 'haṅkâraḥ*] verfallend wähnt er: 'ich bin dieser, mein ist dieses'; und bindet sich selbst durch sich selbst[1] wie ein Vogel durch das Netz; und, von den auf die Taten folgenden Früchten überwältigt, geht er in einen guten oder schlimmen Mutterschofs ein, also dafs seine Wanderung abwärts und aufwärts gehet, und er, von den Gegensätzen überwältigt, umläuft.» — «Aber welcher ist dieser?» so fragten sie. — Da sprach er also:

3. «Auch an einem andern Orte heifst es: 'Der da handelt, das ist der natürliche Âtman, und der ihn durch die Organe handeln macht, das ist der innere Purusha. Nämlich gleichwie ein Eisenklumpen, vom Feuer überwältigt, von den Werkleuten gehämmert in Mannigfaltigkeit übergeht [vgl. das Bild Bṛih. 4,4,4], also geht auch jener natürliche Âtman, von

---

[1] *nibadhnâti âtmanâ âtmânam*; vgl. Sâṅkhya-K. v. 63: *badhnâti âtmânam âtmanâ prakṛitiḥ.*

dem innern Purusha überwältigt und von den Guṇa's gehämmert, in Mannigfaltigkeit ein. Und die Erscheinungsform dieser Mannigfaltigkeit ist diese, dafs sie aus der, vier Gruppen[1] bildenden, in vierzehn Arten[2] vorhandenen, vierundachtzigfach[3] umgewandelten, Wesensschar besteht *(bhûta-gaṇam*, Adjektiv zu *rûpam).* Aber alle diese Vervielfältigungen (wohl *guṇitâni* zu lesen) werden von dem Purusha in Bewegung gesetzt, gleichwie das Rad vom Töpfer. Sowie aber, wenn der Eisenklumpen gehämmert wird, das Feuer nicht mit überwältigt wird, so wird auch jener Purusha nicht mit überwältigt, sondern überwältigt wird nur der natürliche Âtman, wegen seiner Verflochtenheit.'

4. Auch an einem andern Orte heifst es: 'Dieser Leib, aus Begattung entstanden, erwachsen in der Hölle [des Mutterleibes] und herausgekommen durch die Pforte des Harns, ist eine Ansammlung von Knochen, mit Fleisch überschmiert, mit Haut umflochten, mit Kot, Harn, Galle, Phlegma, Mark, Fett und Speck und dazu mit vielen Krankheiten angefüllt wie eine Schatzkammer mit Schätzen.'

5. Auch an einem andern Orte heifst es: 'Verwirrung, Furcht, Verzweiflung, Schlaf, Trägheit, Unbesonnenheit, Greisenalter, Kummer, Hunger, Durst, Geiz, Zorn, Nihilismus, Unwissenheit, Mifsgunst, Grausamkeit, Dummheit, Schamlosigkeit, Haltungslosigkeit, Hoffärtigkeit, Launenhaftigkeit, diese stammen aus dem *Tamas*; innerer Durst, Liebe, Leidenschaft, Begierde, Schädigungssucht, Wollust, Hafs, Verschlagenheit, Eifersucht, liebloses Wesen *(akâmam)*, Unfestigkeit, Wankelmütigkeit, Zerstreutheit, Rechthaberei, Habgier, Freundwerbung, Weiberknechtschaft, Abneigung gegen unerwünschte Sinneseindrücke, Zuneigung zu erwünschten, sauertöpfischer Ton [der Rede] und Völlerei hingegen stammen aus dem *Rajas*. Von

---

[1] und [2] Nach dem Schol. die vier Arten der lebenden Wesen (Lebendgeborne, Eigeborne, Schweifsgeborne, Keimgeborne) und die vierzehn Welten (Vedântasâra § 129). — Es könnten auch der *caturjâla brahmakoça (annamaya, prâṇamaya, manomaya, vijñânamaya)* wie 6,28. 38, und die vierzehn Wesensklassen wie Sâñkhya-K. v. 53 verstanden werden.

[3] Ausdruck der unbestimmten Vielheit (entweder 21 mal 4, oder 6 mal 14) der Unterarten.

diesen erfüllt, von diesen überwältigt, so ist der natürliche Âtman; darum geht er in die vielerlei Gestalten ein, — Gestalten ein.'»

Vierter Prapâṭhaka.

Die weitere Frage, wie eine Erlösung aus dem geschilderten Elende möglich sei, wird weder im Sinne des Vedânta (Erkenntnis seiner selbst als des Âtman), noch in dem der Sâṅkhyalehre (Unterscheidung des Purusha von dem, was er nicht ist), sondern in reaktionärem Sinne beantwortet: Vedastudium, Beobachtung der Pflichten der eignen Kaste *(svadharma)* und Innehaltung der brahmanischen Lebensordnung durch die Âçrama's sind unerläfsliche Bedingungen: ohne Erfüllung der im Veda gelehrten Pflicht der Kaste ist keine Lebensordnung durch die Âçrama's, ohne sie keine wahre Askese, ohne diese weder die Erkenntnis des Âtman noch das Gelingen der Werke möglich. *Vidyâ* d. h. hier „Glaube an Brahman" *(asti brahma, iti)*, *Tapas* „Askese" und *Cintâ* „verehrende Meditation des Brahman", — das sind die drei Bedingungen, welche über das (niedere) Brahman und die Götter hinaus zu ewiger, unendlicher, ungetrübter Lust, zur Erlösung von der Überwältigung und zur Vereinigung mit dem Âtman führen. Die Verehrung der Naturgötter wird zugelassen, sofern sie die höchsten Erscheinungsformen *(agryâs tanavaḥ)* des Brahman sind; man erhebt sich dadurch zunächst zu ihrer Sphäre und geht mit ihnen beim Weltende zur Einheit des Purusha ein.

Diese Reaktion gegen die Ideale des Vedânta, nach welchem nur die Erkenntnis des Âtman zur Erlösung erforderlich ist, erklärt sich, wenn wir bedenken, dafs die praktische Verwirklichung jener Lehre zu Erscheinungen führen mufste, deren Hauptvertreter für uns heute der Buddhismus ist. Eine Polemik, wenn nicht geradezu gegen diesen, so doch gegen die Tendenzen, die in ihm zum Ausdrucke kommen, ist unverkennbar. Ohne die alten Anforderungen des Brahmanismus, *brahman* (Vedastudium) und *tapas* (sich betätigend in Kasten und Âçrama's) ist der Weg zum Heile nicht zu finden.

1. Da geschah es, dafs die Zeugungserhabenen in höchster Bewunderung alle im Vereine sprachen: «O Ehrwürdiger! Verehrung sei dir! belehre [uns weiter]! du bist unsre Zuflucht, und eine andre gibt es nicht. Welches ist für diesen natürlichen Âtman die Weise, auf die er, diese Welt dahintenlassend, nur allein in dem Âtman [steht und mit ihm] zur Vereinigung gelangt?» — Da sprach er zu ihnen also:

2. «Auch an einem andern Orte heifst es: 'Wie die Wellen

grofser Ströme ist für ihn keine Abwendung des früher Begangenen; wie die Flutschwellung des Ozeans ist für ihn nicht abzuwehren das Herannahen des Todes; gleichwie ein Lahmer ist durch die Fesseln der Vergeltung guter und böser Werke sein Gebunden[sein]; gleichwie eines Gefangenen ist seine Unfreiheit; gleichwie eines im Bereiche des Yama [im Angesicht des Todes] Stehenden ist sein in vieler Furcht Befangen[sein]; gleichwie ein vom Rauschtrank Berauschter ist sein vom Rauschtrank der Verblendung Berauscht[sein]; gleichwie ein von einem Übel Besessener ist sein Umhergetrieben[werden]; gleichwie ein von einer grofsen Schlange Gebissener ist sein von den Sinnendingen Gebissen[sein]; gleichwie tiefe Finsternis ist sein von Leidenschaft Blind[sein]; gleichwie ein Zauberwerk ist sein In-Blendwerk-verstrickt[sein]; gleichwie ein Traum ist sein Trugbilder-sehen; gleichwie die Bananenfrucht ist sein Kraftlos[sein]; gleichwie ein Tänzer ist sein für den Augenblick Ausstaffiert[sein]; gleichwie eine bemalte Kulisse ist sein trügliches Herzerfreuend[sein].' Auch heifst es:

'Als wesenlos die Eindrücke,
Gehör, Gefühl im Menschen sind,
Und doch vergifst, in sie vergafft,
Der Bhûtâtman die höchste Welt.'

3. Dieses aber ist die Heilung des natürlichen Âtman *(bhûtâtman)*: Studium der Wissenschaft des Veda, Einhaltung der eignen [Kasten-]Pflicht, Leben in den zukommenden Lebensstadien, — denn darin besteht der Wandel in der eignen [Kasten-]Pflicht; alles andre ist [so wertlos] wie die Ausläufer eines Grasbüschels; dadurch wird er des, was da droben ist, teilhaftig; wo nicht, so geht es abwärts. Und das ist die eigne [Kasten-]Pflicht, die in den Veden befohlen wird; wer diese seine eigne Pflicht übertritt, kann nicht die Lebensstadien einhalten; wenn aber einer nicht in den Lebensstadien sich hält und etwa ein Asket genannt wird, so ist das ungereimt; ohne ein Asket zu sein aber, kann man weder die Erkenntnis des Âtman erreichen, noch auch die Werke vollbringen. Darum heifst es:

'Durch Tapas wird erlangt Sattvam,
Durch Sattvam Manas wird erlangt;

Durch Manas wird erlangt Âtman,
Wer den hat, kehrt nicht wieder her.'

4. 'Das Brahman ist', so spricht wer das Brahmanwissen hat; — 'dieses ist die Pforte des Brahman', so bezeichnet sein Tun, wer durch die Askese vom Bösen sich befreit; — 'Om! über die Gröfse des Brahman', mit diesen Worten bringt sein Tun zum Ausdruck, wer wohlvorbereitet ohne Unterlafs die Meditation übt; darum wird durch Wissen, durch Askese und durch Meditation das Brahman erkannt. Und wer es tut, der geht noch über das [niedere] Brahman hinaus und zur Übergöttlichkeit über die Götter; und so erlangt er unvergängliche, unermefsliche, leidenfreie Lust, wer, solches wissend, durch jene Dreiheit *(vidyâ, tapas, cintâ)* das Brahman verehrt. Aber womit er [vordem] angefüllt, wovon er überwältigt, wodurch er an jenen Wagen [oben 2,3. 6] gebannt war, von dem erlöst, geht er in dem Âtman zur Gemeinschaft [mit ihm] ein.»

5. Da sprachen sie: «O Ehrwürdiger, du bist ein Niedersprecher[1], du bist ein Niedersprecher! Das soll von uns, so wie du es gesprochen, im Geiste wohl bewahrt werden. Aber nun beantworte uns noch eine weitere Frage. Agni, Vâyu, Âditya, der die Zeit ist [Prajâpati], Prâṇa, Nahrung, Brahmán (masc.), Rudra, Vishṇu, — von diesen verehren meditierend die einen diesen, die andern jenen. Welcher von ihnen am besten [verehrt wird], wer der ist, das sage uns!» — Da sprach er zu ihnen:

6. «Diese, fürwahr, sind die obersten Erscheinungsformen *(tanavas)* des höchsten, unsterblichen, körperlosen Brahman. Und 'wer einem von diesen anhängt, der freuet sich hienieden in dessen Welt', so heifst es.[2] Denn Brahman, fürwahr, ist diese ganze Welt (vgl. Chând. 3,14,1); was aber seine (lies *asya*) obersten Erscheinungsformen sind, die soll man medi-

[1] Sehr wahrscheinlich ist hier (wie auch M. Müller gesehen) *ativâdî* (Chând. 7,15,4, vgl. Bṛih. 3,9,19) zu lesen.

[2] Vgl. das Zitat bei Çaṅk. ad Taitt. p. 134,10 und ad Brahmas. p. 112,8 (1047,12. 1135,6): *tam yathâ yathâ upâsate, tad eva bhavati* (in der Upanishadliteratur habe ich diese Worte bis jetzt nur Mudgala-Up. 3 gefunden); und Bṛih. 4,1,2—7 *devo bhûtvâ devân apyeti.*

tieren, verehren und verleugnen. Dadurch wird man zusammen mit ihnen höher und höher in den Welten streifen und beim Untergange des Alls [eingehen in] die Einheit des Purusha, — des Purusha.[1]»

Fünfter Prapâṭhaka.

Am Schlusse des vorigen Abschnittes waren die drei Weltregenten der Brâhmaṇazeit, *Agni*, *Vâyu* und *Sûrya*, die drei zu Göttern hypostasierten Begriffe, *Kâla*, *Prâṇa* und *Annam*, und die drei Hauptgötter des Volksglaubens, *Brahmán* (masc.), *Rudra* (d. i. *Çiva*) und *Vishṇu*, für die obersten Erscheinungsformen des Bráhman (neutr.) erklärt worden.

Denselben Gedanken führt der jetzt folgende Hymnus des (übrigens unbekannten) *Kutsâyana* aus.

Dann folgt ein, im Stile der Brâhmaṇamythen von der Weltschöpfung auftretender, Schöpfungsmythus, welcher die drei Guṇa's der Sâṅkhyalehre, *Tamas, Rajas* und *Sattvam*, auf *Rudra, Brahmán* und *Vishṇu* bezieht und auch im übrigen sehr merkwürdig ist als Mittelglied der Philosophie des Ṛigveda und der spätern Sâṅkhyalehre. Die philosophischen Hymnen des Ṛigveda unterscheiden: 1) das Urprinzip, 2) die aus ihm hervorgehende Urmaterie, 3) das in ihr als Erstgeborner entstehende Urprinzip selbst. Dem entsprechend stellt unser Mythus an die Spitze 1) das Höchste *(param)*, läfst aus ihm 2) *Tamas, Rajas, Sattvam* hervorgehen und 3) aus dem Sattvam den Reingeistigen *(cetâmâtra)*, d. h. den Purusha entstehen, der *saṃkalpa*, *adhyavasâya* und *abhimâna* (d. h. die Funktionen von Manas, Buddhi und Ahaṅkâra) als *Liṅgam* (feinen Leib) hat. Alle diese Begriffe sind schon die des spätern Sâṅkhyam, nur dafs der Purusha hier noch nicht der Prakṛiti gegenübersteht, sondern in der Weise der Ṛigvedaphilosophie aus ihr hervorgeht.

1.

Darüber ist ein Preislied des *Kutsâyana* wie folgt:

Du bist Brahmán und du Vishṇu,
Du Rudra, du Prajâpati,
Du Agni, Varuṇa, Vâyu,
Du Indra, du das Licht der Nacht.

[1] Die Rede des *Çâkâyanya* geht bis 6,30 weiter, aber das von ihm nacherzählte Gespräch zwischen *Kratu Prajâpati* und den *Vâlakhilya*'s ist wohl hier zu Ende, wenn auch 6,29 noch einmal auf dasselbe zurückgewiesen wird. Nicht nur dafs die bisher herrschende Form von Rede und Gegenrede im folgenden verlassen wird (statt dessen findet sich in Prap. 5 dreimal die Anrede *brahmacâriṇaḥ*), sondern auch das eigentliche Thema der Upanishad ist mit obigem erschöpft und alles Weitere hat den Charakter von Nachträgen.

Du bist der Nahrungsgeist, der Tod,
Die Erde, das All, unwandelbar,
Zum Selbstzweck, zum Naturzwecke[1]
Vielfältig ruht in dir was ist.
Dir sei, o Herr des Alls, Ehre,
Allseele du, Allwirkender,
Allgeniefsender, All-Leben,
Aller Freuden und Lüste Herr!
Dir sei als Ruheselbst[2] Ehre,
Dir als dem Tiefstverborgenen[2], —
Undenkbarem, Unmefsbarem[3],
Ohn' Anfang und ohn' Ende, dir.

2.

Diese Welt war zu Anfang *Tamas* nur allein. Dasselbe mufs gewesen sein in dem Höchsten. Von diesem Höchsten angetrieben, geriet es in den Zustand der Ungleichheit; dies war das *Rajas* als Erscheinungsform. Dieses Rajas wiederum, angetrieben, geriet in den Zustand der Ungleichheit; dieses war die Erscheinungsform des *Sattvam*. Dieses Sattvam, angetrieben, flofs aus als ein Saft; das ist jener Teil, der als rein Geistiger in den einzelnen Personen als Seele *(kshetrajña)* besteht und das Vorstellen [des *Manas*], das Urteilen [der *Buddhi*] und den Individualwahn [des *Ahañkâra*] als *Liñgam* [Charakter, psychischen Organismus] hat; *Prajâpati* und *Viçvâ* [die Allheit] sind seine vorher [wohl unter den Namen Kâla und Annam] erwähnten Erscheinungsformen. Was nun, fürwahr, an ihm der *Tamas*-artige Teil ist, der, ihr Brahmanschüler,

---

[1] *svârthe svâbhâvikârthe ca.* Der Zweck ist die Erlösung. Nach der Sâñkhyalehre wird dieselbe bewirkt von der Prakṛiti um des Purusha willen: *svârthe iva parârthe ârambhaḥ*, „ihr Bemühen ist für einen andern, als wäre es für sie selbst", Sâñkhya-K. 56. An unsrer Stelle, wo Brahman noch Purusha und Prakṛiti zugleich ist, wohnen die Wesen in ihm um *svârtha* (Erlösung des Purusha) und *svâbhâvikârtha* (Erlösung des Prakṛiti, *svabhâva* = *prakṛiti*) zu erlangen. — Anders der Kommentar, der *svârtha* auf die allgemeinen, *svâbhâvikârtha* auf die besondern Zwecke der Individuen bezieht.

[2] Der *çânta âtman* könnte auch hier (wie Kâṭh. 3,13) auf die Prakṛiti, der *guhyatama* auf das Urprinzip (das *param* des folgenden Mythus) bezogen werden.

[3] Vgl. Manu 1,3.

ist jener *Rudra*; und was, fürwahr, an ihm der *Rajas*-artige Teil ist, der, ihr Brahmanschüler, ist jener *Brahmán*, und was, fürwahr, an ihm der *Sattvam*-artige Teil ist, der, ihr Brahmanschüler, ist jener *Vishṇu.* Und dieser Eine, nachdem er dreifach geworden, so ist er achtfach, elffach, zwölffach, unendlichfach[1] entstanden, und weil er entstanden ist, darum ist er das Wesen; er schaltet in den Wesen, in die er eingegangen, und ebenderselbe ist zum Oberherrn der Wesen geworden. So besteht dieser Âtman inwendig und draufsen, — inwendig und draufsen.

Sechster Prapâṭhaka.

Wie schon der fünfte, so und noch mehr trägt der sechste Prapâṭhaka den Charakter eines Nachtrages. An Umfang übertrifft er die ganze übrige Upanishad zusammengenommen. Der Inhalt läfst sich zweckmäfsig in fünf Abschnitte zerlegen:

6,1—8: Die Identität des Prâṇa mit Âditya und die Verehrung beider durch die Silbe *Om*, die drei *Vyâhṛiti*'s und die *Sâvitrî.*

6,9—17: Das *Prâṇâgnihotram* ist auf beide, Prâṇa und Âditya, bezüglich. Metaphysische Bedeutung von Nahrung und Nahrungesser.

6,18—30: Der *Yoga* als Weg zur Erlösung. Schlufs des Gespräches zwischen Bṛihadratha und Çâkâyanya.

6,31—32: Das Selbst und die Organe.

6,33—38: Umdeutung des Agnihotram zu einem Opfer an den Âtman.

6,1—8: Prâṇa und Âditya und ihre Verehrung.

Im Anschlufs an die letzten Worte des vorigen Abschnittes, wonach der Âtman „inwendig und draufsen" ist, wird hier als äufseres Symbol des Âtman die Sonne, als inneres der Prâṇa aufgestellt, wobei verschiedene Beziehungen zwischen beiden zur Sprache kommen und anbefohlen wird, dieselben mittels der Silbe *Om*, mittels der drei *Vyâhṛiti*'s *(bhûr, bhuvaḥ, svaḥ)* und mittels der *Sâvitrî* (Ṛigv. 3,62,10, vgl. zu Bṛih. 5,14) zu verehren. Die Verehrung durch diese drei Symbole wird sodann im einzelnen erörtert, wobei manche Zitate bekannter und unbekannter Stellen vorkommen, noch mehr aber vereinzelte abgerissene Reminiszenzen aus frühern Upanishad's dem Texte in freier Weise eingewoben werden.

---

[1] Nachgebildet nach Chând. 7,26,2 (oben S. 186).

1—2.

1. Zweifach, fürwahr, bringt jener [Âtman] sich selbst [in Bewegung]: als dieser Prâṇa hier und als jene Sonne dort; und zwei sind diese seine Pfade, inwendig und draufsen; beide laufen durch Tag und Nacht in sich selbst zurück. Nämlich jene Sonne ist der Aufsen-Âtman, der Prâṇa der Innen-Âtman. Darum wird durch den Gang des Aufsen-Âtman [Tag und Nacht] der Gang des Innen-Âtman abgemessen [Wachen und Schlafen], — denn so heifst es: «jeder Wissende, von Sünden Freie, die Sinne Beaufsichtigende, an Geist Geläuterte, in ihm Feststehende, das Auge nach innen Wendende (*âvṛittacakshuḥ* Kâṭh. 4,1), ist er [der Âtman]», — und durch den Gang des Innen-Âtman wird der Gang des Aufsen-Âtman abgemessen. Denn so heifst es: «Aber jener goldne Mann im Innern der Sonne» [so weit Chând. 1,6,6], welcher herabschaut auf diese Erde aus seinem goldnen Sitze, der ist eben jener, welcher, in der Herzenslotosblüte wohnend, die Nahrung ifst; 2. und der, welcher, in der Herzenslotosblüte wohnend, die Nahrung ifst, der ist es, welcher, als jenes Sonnenfeuer am Himmel wohnend, unter dem Namen der Zeit unsichtbar alle Wesen als Nahrung ifst. Fragt ihr, welches diese Lotosblüte [im Universum] sei, und woraus sie bestehe? — Nun, dieses dort ist die Lotosblüte, was der Raum dort ist, und seine vier Pole und vier Zwischenpole sind ihrer Blätter Formen geworden, und zueinander hingewendet [in der oben angegebenen Beziehung aufeinander] vollbringen ihren Lauf beide, der Prâṇa und die Sonne.

Diese beiden soll man verehren durch die Silbe *Om*, durch die *Vyâhṛiti*'s [die Ausrufe *bhûr*, *bhuvaḥ*, *svaḥ*] und durch die *Sâvitrî*-Strophe.

3—5.

Verehrung durch *Om*.

3. «Fürwahr, zwei Formen sind des Brahman, die gestaltete und die ungestaltete» (Bṛih. 2,3,1); aber die gestaltete ist die Unwahrheit, die ungestaltete ist die Wahrheit, ist das

Brahman, als Brahman das Licht, als das Licht die Sonne, diese aber ist diesen Laut *Om* zum Selbste habend. «Sie aber machte sich selbst dreifach» (Bṛih. 1,2,3), denn in dem Laute *Om* sind die drei Morae *(a u m)*, durch die ist diese ganze Welt «eingewoben und verwoben» (Bṛih. 3,6) in jener [Sonne]. Denn so heiſst es: «Fürwahr, die Sonne ist dieses Om!» also meditierend, soll man demgemäſs sich selbst bereit machen (*ity evaṃ dhyâyans tathâtmânaṃ yuñjîteti*, Telugutext).

4. Und auch an einem andern Orte heiſst es: «Nun aber ist der Udgîtha der Praṇava (der heilige Laut Om), und der Praṇava ist der Udgîtha. Darum ist der Udgîtha jene Sonne, und sie ist der Praṇava» (Chând. 1,5,1). Denn so heiſst es: «Den Udgîtha, der da heiſst der heilige Laut, den Führer, den lichtgestaltigen, schlummerlosen, alterlosen, vom Tode freien, dreifüſsigen [nach dem Schol. Wachen, Schlaf, Tiefschlaf und *bhûr bhuvaḥ svaḥ*], dreilautigen *[a, u, m]* und wiederum zu erkennenden als fünffach *[prâṇa, apâna, vyâna, samâna, udâna]* in der Höhle des Herzens verborgenen». Denn so heiſst es: «Das die Wurzel oben habende (Kâṭh. 6,1) dreifüſsige Brahman (Ṛigv. 10,90,4) und als die Zweige Äther, Wind, Feuer, Wasser, Erde usw. [und ihre Produkte], dieser eine sogenannte Feigenbaum (Kâṭh. 6,1), der ist das Brahman, und sein ist der Glanz, welcher jene Sonne ist, und auch der Glanz jener Silbe Om, darum soll man es durch den Laut Om verehren ohne Unterlaſs!» Denn dieser ist des Menschen einiger Erleuchter. Denn so heiſst es (Kâṭh. 2,16):

«Ja, diese Silbe ist heilig,
Diese Silbe das Höchste ist,
Wer dieser Silbe ist kundig,
Was er wünschen mag, fällt ihm zu.»

5. Und an einem andern Orte heiſst es: «Der Laut Om ist seine tonartige Gestalt; Weiblich, Männlich, Sächlich, dieses seine geschlechtartige; Feuer, Wind, Sonne, dieses seine lichtartige; Brahmán, Rudra, Vishṇu, dieses seine oberherr-artige; Gârhapatya, Dakshiṇâgni, Âhavanîya, dieses seine [opfer-] mundartige; Ṛic, Yajus, Sâman, dieses seine wissenartige; *bhûr, bhuvaḥ, svar*, dieses seine weltraumartige; Vergangenes, Gegenwärtiges, Künftiges, dieses seine zeitartige; Prâṇa, Agni,

Sûrya, dieses seine wärmeartige; Nahrung, Wasser, Mond, dieses seine schwellungsartige; Buddhi, Manas, Ahañkâra, dieses seine erkenntnisartige; Prâṇa, Apâna, Vyâna, dieses seine prâṇa-artige», — daher, wenn man sagt Om, so sind damit alle die vorerwähnten geehrt und einbegriffen worden. Denn so heifst es: «Fürwahr, o Satyakâma, diese Silbe Om, das ist das höhere und das niedere Brahman» (Praçna 5,2, unwörtlich).

6.

Verehrung durch *bhûr*, *bhuvaḥ*, *svaḥ*.

Unausgesprochen *(avyâhṛitam)*, fürwahr, war diese Welt. Er aber, die Realität, Prajâpati, nachdem er Tapas geübt, sprach er sie aus: die Erde, den Luftraum, den Himmel *(bhûr, bhuvaḥ, svar)*. Denn dieses ist des Prajâpati greifbarste Gestalt [unter den im vorigen Abschnitt aufgezählten Gestalten], was die weltraumartige ist; *svar* ist ihr Haupt, *bhuvar* der Nabel, *bhûr* die Füfse (vgl. Ṛigv. 10,90,14); die Sonne das Auge. Denn an dem Auge hängt für den Purusha (das Subjekt) die grofse Masse (das Objektive), denn mit dem Auge überstreicht er die Massen; ja, das Auge ist die Realität, denn in dem Auge seinen Standort habend, schweift der Purusha unter allen Dingen umher. Darum soll man die Ausrufe *bhûr*, *bhuvaḥ*, *svar* verehren; denn damit ist der allbeseelende, allschauende Prajâpati gleichsam verehrt worden. Denn so heifst es: «Dieses, fürwahr, ist die alltragende Gestalt des Prajâpati; in ihr ist diese ganze Welt beschlossen, und in dieser ganzen Welt ist sie beschlossen.» Darum ist sie [die, welche] man verehren soll.

7—8.

Verehrung durch die *Sâvitrî.*

7. *Tat Savitur vareṇyam* (den lieblichen des Savitar), — jene Sonne ist Savitar, und er ist also lieb zu haben von dem, der den Âtman liebt, so sagen die Brahmanlehrer;

bhargo devasya dhîmahi (des Gottes Glanz lafst ehren

uns), — der Gott ist Savitar; und was an ihm hier der Glanz heifst, das überdenke ich, so sagen die Brahmanlehrer;

dhiyo yo naḥ pracodayât (er möge fördern unsern Geist), — der Geist sind die Gedanken, und er ist der, welcher uns diese fördern möge, so sagen die Brahmanlehrer.

[Nachträgliche Etymologien.] *Bhargas*, der Glanz, bedeutet denjenigen, welcher in jener Sonne enthalten ist, oder auch es ist der Stern im Auge; er heifst *bhargas*, weil durch die Lichtstrahlen *(bhâbhis)* sein Gang *(gati)* ist; oder er heifst *bhargas*, weil er, der Glanz, nämlich Rudra, [die Welt] ausdörrt, [so sagen] die Brahmanlehrer; oder *bha* bedeutet, dafs er alle Welten erleuchtet *(bhâsayati)*, *ra*, dafs er alle Wesen froh macht *(rañjayati)*, *ga*, dafs alle Geschöpfe in ihn eingehen *(gacchanti)* und aus ihm hervorgehen, darum, als *bha-ra-ga*, ist er *bhargas*. — *Sûrya* heifst so, weil fort und fort [Soma] gekeltert wird *(su)*; *Savitar* ist nach dem Erregen *(su)*, *Âditya* nach dem Nehmen [*âdâ*, der Flüssigkeiten der Erde, oder des Lebens der Geschöpfe, Schol.], *Pâvana* (das Feuer) nach dem Läutern *(pavanam)*, die *âpas* (Wasser) sind nach dem Schwellendmachen *(pyâyanam)* benannt. Denn so heifst es: «Fürwahr, der Âtman ist der Führer (lies: *khalu âtmâ netâ*), der da unsterblich heifst, ist der Wahrnehmer, Denker, Geher, Entleerer, Zeuger, Täter, Sprecher, Schmecker, Riecher, Seher, Hörer und der tastet, ist alldurchdringend in den Körper eingegangen» (vgl. Praçna 4,9). Denn so heifst es: «Denn wo eine zweiheitartige Erkenntnis ist (vgl. Bṛih. 2,4,14), da hört, sieht, riecht und schmeckt, berührt alles der Âtman und erkennt es; wo aber eine unzweiheitliche Erkenntnis ist, frei von Wirkung, Ursache und Werk, wortlos, vergleichlos, beschreibungslos, was ist das? — Es ist unaussprechlich.»

8. Fürwahr, dieser Âtman ist Îçâna, Çambhu, Bhava, Rudra, Prajâpati, Viçvasṛij, Hiraṇyagarbha, Wahrheit, Leben, Wandervogel, Regierer, Vishṇu, Nârâyaṇa, Arka, Savitar, Schöpfer, Ordner, Allherrscher, Indra, Indu. Er ist der, welcher dort [in der Sonne] glüht, umgeben, wie Feuer von anderm Feuer, von dem tausendaugigen, goldnen Ei. Ihn wahrlich soll man suchen zu erkennen, soll man erforschen (vgl. Chând. 8,1)! —

Alle Geschöpfe in Frieden lassend, in den Wald ziehend

und der Sinnendinge sich entäufsernd, so möge man ihn aus dem eignen Leibe heraus (Kâṭh. 6,17) vernehmen, (Praçna 1,8)

«Den allgestaltigen, goldnen Wesenskenner,
Der dort als höchster Hort, als einzig Licht glüht!
Mit tausend Strahlen, hundertfach sich wandelnd,
Als Lebenshauch der Wesen geht dort auf die Sonne.»

6,9—17: Das Prâṇâgnihotram und die metaphysische Bedeutung der Nahrung.

Dieser Abschnitt zerlegt sich deutlich in drei Teile. — Im ersten Teile (6,9) wird, in Anschlufs an Chând. 5,19—24, das Prâṇa-Agnihotram gelehrt. An die Stelle des Agnihotram an die Götter tritt ein solches an den Prâṇa, bestehend in einer rituellen Ernährung des eignen Leibes (vgl. zu Chând. 5,19—24, oben S. 146). — Der zweite Teil (6.10) unterscheidet im Universum Nahrung und Nahrungesser und führt dieselben auf die Prakṛiti und den Purusha der Sâñkhya's zurück, ähnlich wie Platon im Philebus ἡδονή und φρόνησις an die metaphysischen Prinzipien der Pythagoreer anschliefst. — Durchaus in Widerspruch hiermit stehen die Betrachtungen des dritten Teiles (6,11—17) über *annam, kâla, brahman.* Denn während vorher die Nahrung *(annam)* nur die objektive, prakṛitiartige Seite der Welt bedeutete, so wird jetzt zunächst die Nahrung als Brahman in der Weise von Taitt. 3 und ähnlichen Stellen verherrlicht. Dann aber wird, mit der Wendung, dafs die Ursache von allem die Nahrung, die Ursache der Nahrung aber die Zeit sei, dazu übergegangen, die Zeit als Brahman zu feiern; und endlich wird von dieser symbolischen Fassung des Brahman als Zeit auf das zeitlose und nach allen Seiten unendliche Brahman als den letzten Grund aller Gründe zurückgegangen. — Fehlt es unserm Autor bei allen diesen Betrachtungen auch nicht an Tiefblick, so besitzt er doch nicht die Fähigkeit, seine Intuitionen in klarer und zusammenstimmender Weise zu gestalten.

9.

Das *Prâṇâgnihotram.*. Über dieses Stück als Mittelglied zwischen Chând. 5,19—24 und der Prâṇâgnihotra-Upanishad vgl. unsre Einleitung zu der letztern.

Darum, fürwahr, hat einer diese beiden [Prâṇa und Sonne] als sein Selbst. Wer solches weifs, der übt die Meditation nur an dem Selbst, der bringt das Opfer nur in dem Selbst. Solche Meditation und der zur Ausführung [dieses Opfers] schreitende Wille ist von den Weisen (Chând. 5,24) gepriesen worden.

Dann möge er des Herzens Unlauterkeit durch den Spruch «ob angerührt von Speiserestbehafteten» läutern. [Dies geschieht, indem] er den Spruch rezitiert:

Ob Speiserest, ob angerührt von Speiserestbehafteten,
Ob eines Bösen Gabe, ob von Todgeburt her [unrein],
Mir mögen Vasu's Filter[1], Agni und der Sonne Strahlen
Die Nahrung läutern und mich selbst von aller Übeltat.

Dann umkleidet er vorher [durch Ausspülen des Mundes den Âtman] mit Wasser; und indem er spricht: «dem *Prâṇa* svâhâ! Dem *Apâna* svâhâ! Dem *Vyâna* svâhâ! Dem *Samâna* svâhâ! Dem *Udâna* svâhâ!» so opfert er unter diesen fünf Rufen [die Nahrung in sich] hinein. Was noch übrig bleibt, das ifst er ohne zu sprechen. Dann umkleidet er noch einmal hinterher [den Âtman] mit Wasser, und nachdem er [in dieser Weise] den Mund ausgespült und dem Âtman geopfert hat, soll er mit den beiden Versen «als Leben, Feuer» und «Viçva bist du» den Âtman überdenken:

Als Leben, Feuer ruht in mir
Als fünf Hauche das höchste Selbst.
Gesättigt sättige das All der Allgeniefser!

Viçva bist du, Vaiçvânara bist du,
Du trägst das Weltall, das durch dich geboren;
Dir sollen gelten alle Opfergüsse,
Wo du bist, da ist Leben, Allbeleber!

Fürwahr, wer also und auf diese Weise die Nahrung ifst, der wird nicht hinwiederum zur Nahrung für andre.

10.

Nahrung und Nahrungesser im Lichte der Sâṅkhyalehre.

Hierbei mufs man noch etwas andres merken. Die weitere Entwicklung jenes Âtman-Opfers ist die als Nahrung und Nahrungesser. Davon ist dieses die Auslegung. Der geistige

---

[1] Vermutlich die Seihe des Soma, welcher unter den acht Vasu's aufgezählt zu werden pflegt. — Der Scholiast *(vasor, vasu-nâmno devasya, pavitram, pâvayitṛi)* erklärt, wie so oft, alles, mit Ausnahme dessen, was für uns und auch für ihn einer Erklärung bedürftig gewesen wäre.

Purusha befindet sich in der Urmaterie *(pradhânam)*. Er ist also der Genieſser, weil er die von der Urnatur *(prakṛiti)* stammende Nahrung genieſst. Ihm nun dient jener natürliche Âtman *(bhûtâtman)* als Nahrung, denn seine Schöpferin ist die Urmaterie.[1] Darum ist alles, was aus den drei Guṇa's *(Sattvam, Rajas, Tamas)* besteht, das zu-Genieſsende, und der Genieſser ist der darin befindliche *Purusha*. Und hierfür ist ja auch die Wahrnehmung beweisend. Denn da die Tiere aus dem Samen entstehen, so folgt, daſs der Same zu-Genieſsendes ist [zur objektiven Welt gehört]. Und hierin liegt, daſs auch die Urmaterie [als der Same der Welt] zu-Genieſsendes ist. Somit ist der Purusha der Genieſser, und die Urnatur das zu-Genieſsende; denn in ihr befindlich genieſst jener. Die aus der Urnatur stammende Nahrung also wird, durch die Umwandlung in die Verschiedenheiten der drei Guṇa's, zu dem vom *Mahad* bis zu den *Viçesha*'s [den die Unterschiede in sich enthaltenden groben Elementen] reichenden *Liñgam*.[2] Damit ist auch schon die Erklärung des vierzehnfachen Weges [von *Prakṛiti* durch *Mahad*, *Ahañkâra*, *Manas* und die zehn *Indriya*'s] gegeben.

Lust, Schmerz, Verblendung mit Namen,
Nahrungsartig ist diese Welt,

denn des Samens Süſses ist nicht zu schmecken, sagt man, solange keine Erzeugung aus ihm statt hat [nicht die unentwickelte Prakṛiti, nur die aus ihr entwickelte Welt ist Nahrung, ist Objekt]. — Und auch so, nämlich in den drei Zuständen, wird sie zur Nahrung, als Kindheit, Jugend und Alter. Daraus, daſs diese Umwandlungen sind, folgt, daſs sie

[1] Der Sinn ist weder „*very doubtfull*“ noch „*unintelligible*“, sondern ganz klar. Nur der Purusha ist Subjekt *(annâda)*; alles andre, und also auch der Bhûtâtman, stammt aus der Prakṛiti und gehört somit zum Objektiven *(annam)*.

[2] Das *Liñgam*, der feine Leib, der im wesentlichen dasselbe ist, was bisher *Bhûtâtman* genannt wurde, reicht, genau betrachtet, allerdings nur bis zu den *Aviçesha*'s, den keine Unterschiede in sich enthaltenden, auch *Tanmâtra* genannten, feinen Elementen (Sâñkhya-Kârikâ v. 38—40). Es ist daher vielleicht, mit Tilgung des Anusvâra, *mahad-âdi-aviçesha-antam liñgam* zu lesen.

Nahrung sind.[1] Indem die Urmaterie in dieser Weise zum Offenbarwerden gelangt, ist ihre Wahrnehmung möglich. Hierbei betätigen sich Buddhi usw. [Buddhi, Manas, Ahaṅkâra] in dem Schmecken [der Objekte] als Entschliefsen, Vorstellen, Ichbewufstsein. Ferner [in bezug auf] die Sinnesobjekte betätigen sich die fünf [Sinne] in dem Schmecken; so entstehen alle Tätigkeiten der Sinne und alle Tätigkeiten der Prâṇa's [denn auch sie sind ein Schmecken der objektiven Welt]. In dieser Weise ist das Offenbare [Mahad usw.] Nahrung, und ist [durch dasselbe] das Unoffenbare Nahrung; aber ihr Geniefser ist der guṇalose [Purusha]; und daran, dafs er ihr Geniefser ist, erweist sich seine Geistigkeit. Fürwahr, wie das Feuer der Nahrungesser der Götter, und der Soma ihre Nahrung ist (vgl. Bṛih. 1,4,6), so ifst (lies *atti*) durch das Feuer [durch den Purusha in ihm] die Nahrung, wer solches weifs. Denn «Soma mit Namen ist der natürliche Âtman, Feuer mit Namen ist der, welcher das Unoffenbare als Mund hat», so wird gesagt. Nämlich der Purusha ist es, welcher durch das Unoffenbare als Mund [der ihm die offenbare Welt vermittelt] das Drei-Guṇa-hafte geniefst.

Wer solches weifs, der ist ein Entsager, Hingebender, Selbstopferer. Und gleichwie einer in einem leeren Hause [wo keine Zeugen sind] die Buhlerinnen, welche zu ihm eingehen, doch nicht anrührt, — wer ebenso die Sinnesobjekte, welche zu ihm eingehen, nicht berührt, der ist ein Entsager, Hingebender, Selbstopferer.

11—13.

Das Brahman als Nahrung.

11. Das, fürwahr, ist die höchste [Erscheinungs-]Form des Brahman, was die Nahrung ist.[2] Denn aus Nahrung bestehend

[1] Nur in ihren Umwandlungen wird Prakṛiti zur Nahrung (zum Objekt der Erkenntnis). Solche Umwandlungen derselben sind einerseits Mahad, Ahaṅkâra, Manas usw., anderseits die drei Lebensalter.

[2] Dieser Satz, und die ganze folgende Ausführung, nach welcher die Nahrung die Erscheinungsform des ganzen Âtman ist, steht in Einklang mit manchen Stellen der ältern Upanishad's, aber in hartem Widerspruche zu der vorhergehenden Betrachtung, welche in der Weise der Sâṅkhya's nur die eine, objektive Seite der Natur auf die Nahrung zurückführte und ihr den Purusha als Nahrungesser gegenüberstellte.

ist der Prâṇa (das Leben), und wenn einer nicht iſst, «so wird er zu einem nicht denkenden, nicht hörenden, nicht fühlenden, nicht sehenden, nicht redenden, nicht riechenden, nicht schmeckenden und schüttet seine Lebenskräfte aus», so heiſst es (Chând. 7,9,1, sehr frei modifiziert, ebenso das Folgende), «aber wenn er dann iſst, so wächst er an Lebenskräften und wird zu einem denkenden, hörenden, fühlenden, redenden, schmeckenden, riechenden, sehenden». Denn so heiſst es (Taitt. 2,2):

Aus Nahrung geboren sind die Geschöpfe,
Alle, wie sie auf Erden sind,
Durch Nahrung haben sie ihr Leben,
In diese gehn sie ein zuletzt.

12. Und an einem andern Orte heiſst es: «Fürwahr, alle diese Geschöpfe fliegen [wie die Vögel] Tag für Tag aus, um die Nahrung zu erhaschen; die Sonne nimmt mit ihren Strahlen Nahrung auf, dadurch erglüht sie; mit Nahrung beträufelt, verdauen hier diese Lebenskräfte; das Feuer selbst flammt auf durch Nahrung, und aus Verlangen nach Nahrung hat das Brahman diese Welt gebildet.» Darum soll man die Nahrung als den Âtman verehren. Denn so heiſst es (Taitt. 2,2):

Aus Nahrung entstehn die Wesen,
Durch Nahrung wachsen sie weiter,
Wesen durch sich, sich durch Wesen,
Nährt sie, darum heiſst Nahrung sie.

13. Und an einem andern Orte heiſst es: «Fürwahr, diese Nahrung, die ist die allerhaltende Gestalt des erhabenen Vishṇu.» Nämlich die Essenz der Nahrung ist [nach Taitt. 2] der Prâṇa, die des Prâṇa das Manas, die des Manas die Erkenntnis, die der Erkenntnis die Wonne; der wird nahrungreich, prâṇasreich, manasreich, erkenntnisreich und wonnereich, wer solches weiſs. Ja, so viele Wesen hienieden die Nahrung essen, in denen allen innerlich weilend, isset die Nahrung, wer solches weiſs.

Nahrung ist dem Verfall wehrend,
Nahrung gilt für beschwichtigend,
Nahrung ist für das Tier Leben,
Gilt als ältestes, gilt als Arzt.

14.

Das Brahman als Zeit.

Aber an einem andern Orte heifst es: «Die Nahrung, fürwahr, ist der Ursprung dieser ganzen Welt, und der Ursprung der Nahrung ist die Zeit, und der der Zeit die Sonne.» Dieser Zeit Sichtbarkeit ist dieses, was, aus der Dauer der Augenblicke usw. erwachsend, das zwölfteilige Jahr ausmacht. Von diesem Jahre ist die eine Hälfte [Juni bis Dezember, wo der Sonnenaufgang sich nach Südosten, der Region des Agni, verschiebt] dem Agni, die andre Hälfte [Dezember bis Juni mit Verschiebung des Sonnenaufgangs nach Nordosten, der Region des Soma] dem Varuṇa [man erwartet Soma, wie auch nachher steht] geweiht. Auf dem [Süd-]Gange von *Maghâ* an bis halb *Çravishṭhâḥ* ist es dem Agni, und auf dem Nordgange von *Sarpâḥ* bis halb *Çravishṭhâḥ* [richtiger: von halb *Çravishṭhâḥ* bis *Sarpâḥ*] ist es dem Soma geweiht. Hierbei besteht jeder einzelne [Monat] von ihm [dem Jahre] aus neun Vierteln [der 27 Nakshatra's], entsprechend dem begleitenden[1] [Nakshatram]. Wegen der Subtilität [der Zeit] ist dieses der Beweis [ihrer Realität]; denn hierdurch wird die Zeit bewiesen. Denn ohne Beweis ist die Annahme des zu

---

[1] Wie der Mond in jeder Nacht des Monats in einem andern *Nakshatram* (Sternbild) steht, so durchläuft, nach der Vorstellung des Verfassers, auch die Sonne im Laufe des Jahres die 27 Nakshatra's; nämlich bei ihrem *Krama* (Weg nach Süden) von Juni bis Dezember (die Namenformen nach dem Çabdakalpadruma): 10) *maghâ*, 11) *pûrvaphalgunî*, 12) *uttaraphalgunî*, 13) *hastâ*, 14) *citrâ*, 15) *svâtiḥ*, 16) *viçâkhâ*, 17) *anurâdhâ*, 18) *jyeshṭhâ*, 19) *mûlâ*, 20) *pûrvâshâḍhâ*, 21) *uttarâshâḍhâ*, 22) *çravaṇâ*, 23) halb *çravishṭhâḥ (dhanishṭhâ)*; und bei ihrem *Utkrama* (Weg nach Norden) von Dezember bis Juni: 23) die andre Hälfte von *çravishṭhâḥ*, 24) *çatabhishâ*, 25) *pûrvabhâdrapadâ*, 26) *uttarabhâdrapadâ*, 27) *revatî*, 1) *açvinî*, 2) *bharaṇî*, 3) *kṛittikâ*, 4) *rohiṇî*, 5) *mṛigaçiras*, 6) *ârdrâ*, 7) *punarvasuḥ*, 8) *pushyaḥ*, 9) *sarpâḥ (âçleshâ)*. Hierbei kommen auf jeden der 12 Monate $^{27}/_{12}$ Nakshatra's, d. h. neun [Vier-] teile *(navâñçakam)* derselben. (Auf den Tierkreis und die benachbarten Sternbilder verteilen sich, nach Whitney und Weber, obige 27 Nakshatra's wie folgt: 10.—12. Leo; 13. Corvus; 14. Virgo; 15. Bootes; 16. Libra; 17.—19. Scorpio; 20.—21. Sagittarius; 22. Aquila; 23. Delphinus; 24. Aquarius; 25. Pegasus; 26. Pegasus, Andromeda; 27. Pisces; 1.—2. Aries; 3.—4. Taurus; 5.—6. Orion; 7. Gemini; 8. Cancer; 9. Hydra.)

Beweisenden nicht statthaft. Wohl aber kann das zu Beweisende selbst [die Zeit], indem man es in seinen Teilen [Augenblicken usw.] auffafst, zum Beweisgrunde werden, wodurch es sich selbst [auf induktivem Wege] zum Bewufstsein bringt. Denn so heifst es:

So viele Momente der Zeit sind,
In so vielen verstreicht sie selbst.

Wer die Zeit als das Brahman verehrt, von dem weicht die Zeit [die Vergänglichkeit] sehr weit hinweg. Denn so heifst es:

Die Wesen aus der Zeit fliefsen,
Aus der Zeit gehn zum Wachstum sie,
Gehn unter in der Zeit; — Zeit ist
Unreale Realität.

15—16.

Die Zeit und das Zeitlose.

15. «Fürwahr, es gibt zwei Formen des Brahman» (soweit Bṛih. 2,3,1), die Zeit und die Nichtzeit. Nämlich was vor der Sonne da war, das ist die Nichtzeit, das Nichtteilbare, und was mit der Sonne anfing, das ist die Zeit, ist das Teilbare. Die Erscheinungsform des Teilbaren aber ist das Jahr, und aus dem Jahre weiter entspringen diese Wesen, durch das Jahr auch, nachdem sie hier entsprungen, wachsen sie auf, und in dem Jahre gehen sie wieder zugrunde (nachgebildet nach Taitt. 3,1); darum, fürwahr, ist das Jahr der Prajâpati, die Zeit, die Nahrung, das Nest (die Wohnstätte) des Brahman und der Âtman. Denn so heifst es:

Die Zeit macht reifen die Wesen
Im grofsen Âtman allesamt;
Worin aber die Zeit selbst reift,
Wer den weifs, der ist vedafest.

16. Die körperlich gewordene Zeit und der Ozean der Geschöpfe [aus dem sie entspringen] ist jener in ihr weilende, der da heifset *Savitar* (Zeuger), weil aus ihm diese Wesenheiten, Mond, Sternbilder, Planeten, Jahr usw., gezeugt werden *(sûyante)*; aus diesen aber wiederum diese ganze Welt,

und alles was hier Schönes und Unschönes in der Welt zu schauen ist, das stammt aus ihnen. Darum ist die Sonne das Selbst (der Leib, *âtman*) des Brahman, und die Sonne, die da auch Zeit heifst, soll man verehren; ja, einige sagen: «Die Sonne ist das Brahman» (Chând. 3,19). Darum heifst es auch:

Opfrer, Gottheit, Opfertrank, Spruch,
Opfer, Vishṇu, Prajâpati,
All dies ist der Herr, der schauend
Dort in der Sonnenscheibe glänzt.

17.

Brahman als das Absolutum.

Das Brahman, fürwahr, war diese Welt zu Anfang, der Eine, Unendliche; unendlich nach Osten, unendlich nach Süden, unendlich im Westen, unendlich im Norden, und nach oben und unten, unendlich nach allen Seiten. Für ihn gibt es keine östliche oder sonst eine Himmelsgegend, kein in die Quere, kein unten oder oben. Er ist der unbegreifliche höchste Âtman, unausmefsbar, ungeboren, unerforschlich, undenkbar ist er, «dessen Selbst die Unendlichkeit ist» (Chând. 3,14,2). Er ist es, der, wenn das Weltall untergeht, allein wach bleibt; und er ist es, der dann [wieder] aus diesem Weltraume das Reingeistige aufweckt; durch ihn allein hat es sein Denken, und in ihm geht es wiederum unter. Das ist seine glanzvolle Erscheinungsform, was dort in der Sonne glüht, und das Licht, welches in dem rauchlosen Feuer (Kâṭh. 4,13) in bunten Farben spielt, und er ist in dem Leibe befindlich als das Feuer, welches die Nahrung verdaut. Denn so heifst es (vgl. Chând. 3,13,7): «Der da im Feuer weilt, und der im Herzen weilt, und der in der Sonne weilt, die sind nur er, der Eine allein.» — Der gelangt zur Einheit mit dem Einen, wer solches weifs.

6,18—30: Der Yoga und seine Frucht. Eingang des Bṛihadratha zur Vollendung.

Den Schlufs der Belehrungen, welche Çâkâyanya dem Bṛihadratha erteilt, bildet naturgemäfs die praktische Philosophie, worunter, dem Geiste der Upanishadlehre entsprechend, nicht irgendwelche Ethik,

sondern nur der Weg verstanden werden kann, welcher zum höchsten Ziele führt. Dieses Ziel ist Erkenntnis des Âtman und, auf Grund derselben, Einswerdung mit dem Âtman. Bei der Erkenntnis steht der Âtman dem erkennenden Subjekte immer noch als ein Andres, Objektives gegenüber. Erst indem diese Zweiheit schwindet, wird der *vijñânamaya âtman* zum *ânandamaya* (Taitt. 2), und es tritt ein Zustand ein, welcher im Gegensatze zu dem des Wachens, Träumens, Tiefschlafes von unsrer Upanishad (in Übereinstimmung mit Mâṇḍûkya-Up. 7) der vierte *(turya, turîya)* genannt wird. Die Möglichkeit dieses Zustandes, ja die Berechtigung desselben ist nach Analogien des Christentums und des Neuplatonismus nicht zu bezweifeln. — Bedenklicher (weil künstlich, und weil alles Künstliche als solches schon gewissermafsen unecht ist) ist die in Indien aus den Upanishadgedanken von der überintellektuellen Einswerdung mit dem Âtman hervorgegangene, *Yoga* („Anschirrung, Ins-Werk-setzung“) genannte Praxis, diesen überintellektuellen Zustand durch Zurückziehung der Organe von der Aufsenwelt, Anhalten des Atmens usw. künstlich herbeizuführen. Da eine ganze Reihe späterer Upanishad's die Verherrlichung des Yoga bezweckt, auch ein eignes philosophisches System ihm gewidmet ist, so fehlt es nicht an Mitteln, diese absonderliche Erscheinung der indischen Kultur zu studieren, und man wird wohltun, sie in ihrem ganzen Zusammenhange kennen zu lernen, ehe man zu ihrer Beurteilung schreitet. Was unsre Upanishad darüber bietet, ist nächst Kâṭh. 6,6—13 und Çvet. 2,8—15 vielleicht das älteste Vorhandene und noch ziemlich unentwickelt und unabgeklärt. Statt der acht „Glieder“ des Yoga, welche das System kennt (Yogasûtra 2,29), werden, mit Auslassung der drei vorbereitenden und unter Hinzufügung von *tarka*, folgende sechs aufgezählt: *prâṇâyâma*, Regelung des Atmens, *pratyâhâra*, Zurückziehung der Organe von den Sinnendingen, *dhyânam*, Meditation, *dhâraṇâ*, Fixierung des Denkens, *tarka*, Kontrollierung dieses Fixierens, *samâdhi*, Versenkung. Auf diesem Wege gelangt man zur Freiheit nicht nur von der Aufsenwelt, sondern auch von dem eignen (individuellen) Selbst, was mit einem neuen und kühnen Ausdrucke *nirâtmakatvam* genannt wird, — gelangt man von dem *çabdabrahman*, (der Silbe *om*, im weitern Sinne dem ganzen Veda) zum *açabdabrahman*, welches nicht mehr erkennbar, aber, nach einigen, im Ohrensausen oder in der Körperwärme unmittelbar wahrnehmbar ist. Dieses *açabdabrahman* ist Brahman, ist Vishṇu und ist Rudra, und der Weg zu ihm durch die hier zuerst genannte *sushumnâ*, durch Durchdringung des Herzensäthers, durch Ablösung der Taitt. 2 aufgezählten Schichten, wird in phantastischer, wenig zusammenstimmender Weise beschrieben.

Am Ende des Gespräches folgen die üblichen Ermahnungen, diese Lehre keinem Unwürdigen mitzuteilen und eine Schilderung des Erlösten und seiner Freiheit gegenüber der Unfreiheit der andern. Nach einer etwas dunkeln Polemik, betreffend, wie es scheint, die vom Sâṅkhyastandpunkte aus unentschieden bleibende Frage, ob eigentlich die *Prakṛiti* oder der *Purusha* erlöst werde, endet mit 6,30 die Erzählung von Bṛihadratha mit der Beschreibung seines Einganges zur Vollendung.

18. Folgendes ist die Ordnung zur Bewerkstelligung derselben [der Einheit]: Anhalten des Atems, Zurückziehung der Sinnesorgane, Meditation, Fixierung des Denkens, Kontrollierung derselben und Versenkung; dieses wird der sechsgliedrige Yoga genannt. Hierdurch geschieht es, dafs (bis auf den Schlufs Muṇḍ. 3,1,3):

Wenn ihn der Seher schaut, wie Goldschmuck strahlend,
Den Schöpfer, Herrn und Geist, die Brahmanwiege,
Dann gibt der Weise Gutes auf und Böses,
Einsmachend alles in dem Ew'gen, Höchsten.

Denn so heifst es:

Wie, wenn in Flammen ein Berg steht,
Wild und Vögel weg von ihm fliehn,
So fliehen allezeit Sünden
Weg von dem, welcher Brahman kennt.

19. Und an einem andern Orte heifst es: «Fürwahr, wenn der Wissende, nach aufsen zu das Manas zurückhaltend und die Sinnendinge als Prâṇa in sich zur Ruhe bringend, ohne Vorstellen infolgedessen besteht, dann soll er, weil doch die Prâṇa genannte individuelle Seele hier entstanden ist aus dem, was nicht Prâṇa ist, darum als Prâṇa den Prâṇa in dem, was *turyam* (das Vierte) genannt wird (Mâṇḍûkya-Up. 7 fg.), niederhalten.» Denn so heifst es:

Was unbewufst im Bewufstsein
Weilt, undenkbar, geheimnisvoll,
Darin Bewufstsein eintauche
Und das Liñgam, des Grunds beraubt.[1]

20. Und an einem andern Orte heifst es: «Noch eine höhere Fixierung *(dhâraṇâ)* besteht darin, dafs man, indem man die Zungenspitze gegen den Gaumen prefst und Rede, Manas und Atem unterdrückt, das Brahman mittels der Kon-

---

[1] Das *liñgam nirâçrayam* ist „der von der Aufsenwelt abgewandte psychische Organismus"; diese Erklärung ergibt sich aus Sâñkhyakârikâ 41: „wie ein Gemälde nicht ohne Hintergrund, wie ein Schatten nicht ohne Baumstämme oder andre Körper, so besteht auch nicht ohne die feinen Elemente *(aviçesha*, oder die groben Elemente, *viçesha)* der des Grundes beraubte feine Leib *(nirâçrayam liñgam)*. — Schon öfter begegneten wir, wie hier wieder, wörtlichen Übereinstimmungen mit der Sâñkhyakârikâ.

trollierung (*tarka*, dieser Übung) schaut.» Wer so durch sein Selbst das Selbst, feiner als das Feine erglänzend, unter Schwinden des Manas, sieht, der, indem er durch sein Selbst das Selbst gesehen, wird selbstlos *(nirâtman)*, und vermöge der Selbstlosigkeit ist er als unmeſsbar und grundlos zu denken. — Dieses ist das, Erlösung bedeutende, höchste Geheimnis. Denn so heiſst es:

Durch Lautermachung des Denkens
Tilgt gutes er und böses Werk.
Mit lauterm Selbst im Selbst weilend,
Wird er teilhaftig ewiger Lust.

21. Und an einem andern Orte heiſst es: «Eine Ader steigt empor, die heiſst *Sushumnâ*, die Geleiterin des Prâṇa, zwischen den Gaumenseiten abgesondert [in der *uvula?* vgl. Taitt. 1,6, oben S. 219]; auf dieser, die vereinigt ist mit dem Prâṇa, dem Laute Om und dem Manas, steige er empor, und indem er zum Gaumen hin die [Zungen-]Spitze kehrt und die Sinnesorgane zur Einheit zusammenfaſst *(samyojya)*, schaut er als Gröſse die Gröſse (vgl. Chând. 7,24,1)»; dadurch gelangt er zur Entselbstigung *(nirâtmakatvam)*, und wegen der Entselbstigung ist er dann nicht teilhaft der Lust oder des Schmerzes, sondern er erlangt die Absolutheit *(kevalatvam)*. Denn so heiſst es:

Dann aber, vorher stillstehend
Des eingehaltnen Odems Wind,
Durchbricht die Schranke, wird eins er
Am Haupt mit dem, was schrankenlos.

22. Und an einem andern Orte heiſst es: «Fürwahr, zwei Brahman's sind zu überdenken, das Wort und das Nichtwort; und eben durch das Wort wird das Wortlose offenbar gemacht.» Hier bedeutet das Wort den Laut *Om;* durch diesen emporgestiegen [vgl. Praçna 5], gelangt man in dem Nichtworte zur Vernichtung. Denn weiter heiſst es: «Dieses ist der Weg, ist das Unsterbliche, ist die Vereinigung und so die Seligkeit.» Nämlich gleichwie eine Spinne am Faden emporklimmend [aus dem Verlieſs, in welches sie hinabgestiegen, wieder] ins Freie gelangt, so, fürwahr, gelangt der Meditierende, durch den Laut Om emporsteigend, zur Freiheit.

In andrer Weise glauben vorzügliche Lehrer des Wortbrahman, wenn sie das Ohr mit dem Daumen schliefsen (Chând. 3,13,8, vgl. Bṛih. 5,9), das Geräusch des Äthers, der im Herzen ist (Chând. 8,1,1), zu vernehmen. Siebenfach ist dessen Ähnlichkeit, nämlich mit Strömen, mit einem Glöcklein, mit einem Blechtopfe, einem Rade, mit Froschgequake [*bheka-viḥkṛindhikâ*, wohl korrumpiert], mit Regen, mit dem Reden in einem geschlossenen Raume. Dieses, individuelle Bestimmungen (zu *pṛithag* vgl. Chând. 5,18,1) an sich tragende, [Wort-Brahman] überschreitend, gehen sie in dem höchsten, wortlosen, unoffenbaren Brahman unter; daselbst sind sie ohne individuelle Eigenschaften, ohne individuelle Unterschiede, gleichwie die zum Honigseim eingegangenen mannigfachen Blumensäfte (Chând. 6,9,1). Denn so heifst es (Mahâbh. 12, 8540; cf. Brahmavindu 17. Sarvadarçanasaṃgraha p. 147,2):

Zwei Brahman's mufs der Mensch kennen,
Das Wortbrahman und das zuhöchst;
Wer bewandert im Wortbrahman,
Erreicht das höchste Brahman auch.

23. Und an einem andern Orte heifst es: «Das Wort (-brahman) ist die Silbe *Om;* aber die Spitze desselben ist dasjenige, welches beruhigt, wortlos, furchtlos, kummerlos, Wonne, gesättigt, fest, unbeweglich, unsterblich, unerschütterlich, stetig, den Namen *Vishṇu* trägt und zur Erhabenheit über alles führt; darum soll man diese beiden verehren!» Denn so heifst es:

Der höh're Gott und der nied're,
Der da Om-Laut mit Namen heifst,
Der wortlose, wesensleere,
Den meditiert am höchsten Ort.

24. Und an einem andern Orte heifst es (vgl. Muṇḍ. 2,2, 3—4): «Der Leib ist der Bogen, die Silbe Om der Pfeil, das Manas seine Spitze, die Finsternis [des Nichtwissens] das Ziel; indem man die Finsternis durchbohrt, gelangt man zu dem nicht mit Finsternis Behafteten (vgl. Chând. 8,4,1 *sakṛidvibhâtam* und Kâṭh. 5,15); und wer so das mit ihr Behaftete durchbohrt hat, der hat geschaut, einem schimmernden Funken-

kreise[1] vergleichbar, das sonnenfarbige, krafterfüllte, finsternisjenseitige (Vâj. Saṃh. 31,18; *tamasaḥ paryam* scheint Acc. zu sein von *tamasaḥ pari*, Ṛigv. 1,50,10) Brahman, welches (nach Kâṭh. 5,15) in jener Sonne, sowie im Monde, im Feuer, im Blitze erglänzt; und indem er Ihn (masc.) geschaut hat, geht er (Vâj. Saṃh. l. c.) zur Unsterblichkeit ein.» Denn so heifst es:

Vertiefung, innerm Sein geltend,
Greift doch nach Aufsenzielen auch;
So wird objektlos Bewufstsein
Objekthaft wiederum gemacht.
Doch die Lust, die beim Hinschmilzen
Des Geist's sich selbst zum Zeugen nur
Besitzt, ist Brahman, rein, ewig,
Der wahre Weg, die wahre Welt.

---

[1] Das einheitliche, aber als eine Vielheit von Wesen erscheinende Brahman wird trefflich verglichen mit dem im Kreise geschwungenen Funken *(alâtacakram)*, welcher nur scheinbar eine Vielheit von Teilen nebeneinander besitzt, in Wahrheit aber nur einer bleibt. Weiter ausgeführt findet sich dieses Bild in Gauḍapâda's Mâṇḍûkya-kârikâ 4,47—52:

47. Wie Funkenschwingung den Schein gibt
Grader und krummer Linien,
So den Schein Bewufstseinsschwingung
Von Auffassen und Auffasser.

48. Wie ungeschwungen der Funke
Nicht erscheint, nicht entsteht (als Kreis),
So Bewufstsein, ungeschwungen,
Erscheint nicht und entsteht auch nicht.

49. Schwingt der Funke, so kommt der Schein
Nicht von aufsen her irgendwie,
Nicht von anderm als dem Schwingen,
Nicht ist Zuwachs dem Funken er;

50. Auch nicht entflieht er dem Funken,
Weil er nicht hat ein Wirklichsein. —
Ebenso ist's beim Erkennen,
Denn auch dieses ist blofser Schein:

51. Schwingt Erkenntnis, so kommt der Schein
Nicht von aufsen her irgendwie,
Nicht von anderm als dem Schwingen,
Nicht ist Bewufstseinszuwachs er.

52. Nicht entflieht er dem Bewufstsein,
Weil er nicht hat ein Wirklichsein;
Weil Verursachtsein unwirklich,
Ist als wirklich undenkbar er.

25. Und an einem andern Orte heiſst es: «Wenn einer, die Sinne wie im Schlafe niedergehalten, durch reinheitlichstes Denken, gleichwie in einem Traume, in der Höhle der Sinnesorgane und doch nicht unter ihrer Botmäſsigkeit, jenen, Praṇava *(Om)* genannten, lichtgestaltigen, schlummerlosen, alterlosen, todlosen, kummerlosen Lenker erschaut, dann wird er selbst zu jenem, Praṇava genannten, lichtgestaltigen, schlummerlosen, alterlosen, todlosen, kummerlosen Lenker» [dem Gedanken nach = Muṇḍ. 3,2,9]; denn so heiſst es [als Begründung des Vorhergehenden wenig passend]:

Weil er so Leben und Om-Laut
Und alle Mannigfaltigkeit
Bindet, oder sie sich binden,
Wird *Yoga* (Bindung) es genannt.
Denn des Lebens und Geist's Einheit
Und aller Sinnwerkzeuge auch,
Und alles Seins Verabschiedung,
Die ist es, die man *Yoga* nennt.

26. Und an einem andern Orte heiſst es: «Gleichwie der Vogelsteller [der zugleich Fischer ist] die Wasserbewohner mit seinem Netzwerke herauszieht und sie in dem Feuer seines Bauches opfert, ebenso, fürwahr, zieht man diese Prâṇa's [Lebenshauche] mit dem Laute *Om* heraus und opfert sie in dem leidlosen Feuer [des Brahman, Âtman]»; dieses [Feuer] nun weiter ist wie ein heiſses [mit geschmolzener Butter gefülltes] Tongefäſs, und gleichwie die Butter in dem heiſsen Tongefäſse durch die Berührung mit [brennendem] Gras oder Holz aufflammt, also auch flammt jener Nicht-Prâṇa Genannte durch die Berührung mit den Prâṇa's auf, und was dabei aufflammt, das ist die Erscheinungsform des Brahman, das ist «der höchste Schritt des Vishṇu» (vgl. Kâṭh. 3,9), das ist das Rudrasein des Rudra; und dieses, indem es sodann unzähligfach sein Selbst zerteilt (vgl. Chând. 7,26,2), erfüllt diese Welten. Denn so heiſst es (vgl. Bṛih. 2,1,20. Muṇḍ. 2,1,1):

Und gleichwie aus dem Feuer sprühn die Funken,
Wie Strahlen aus der Sonne, so bei ihm hier
Gehn wiederum die Lebenshauche alle
Hervor aus jenem nach der Reihenfolge.

27. Und an einem andern Orte heifst es: «Fürwahr, das ist die Glut des höchsten, unsterblichen, körperlosen Brahman, was in dem Körper die Hitze ist (dem Sinne nach Chând. 3,13,8); ihr dient dieser [Körper] als Schmelzbutter [die jene Hitze zum Aufflammen bringt und dadurch sichtbar macht]; und wenn sie dann offenbar wird, so bleibt sie dennoch in dem Äther [des Herzens] eingehüllt; darum stofsen sie durch die völlige Konzentration den Herzensäther so beiseite, und indem dann gleichsam das Licht jener [Hitze, die Brahman ist] hervortritt, so geht einer infolgedessen alsbald in ihre Wesenheit ein, ähnlich wie ein in die Erde vergrabenes Stück Eisen alsbald zu dem Erdesein eingeht; und wie jenes in Erde umgewandelte Stück Eisen vom Feuer, Eisenschmied und ähnlichen Einwirkungen nicht mehr leidet, so wird ähnlich auch das [individuelle] Bewufstsein mitsamt seinem Substrate alsdann zu nichte.» Denn so heifst es:

Die Ätherhülle im Herzen
Ist Wonne, ist der höchste Sitz,
Ist unser Selbst, unser Yoga,
Ist Feuers und der Sonne Glut.

28. Und an einem andern Orte heifst es: «Wer, die Elemente [aus denen sein Leib besteht], die Sinnesorgane und die Sinnendinge dahintenlassend, den Bogen ergreift, dessen Sehne Pilgerschaft, und dessen Bügel Charakterstärke heifst, und, indem er mit dem Pfeile Eigendünkellosigkeit jenen ursprünglichen Versperrer der Pforte zu Brahman [den *Ahañkâra*] niederschlägt, — auf dem Haupte trägt er [der *Ahañkâra*] die Krone der Verblendung, in den Ohren die Ringe der Begierde und des Neides, in der Hand den Stab der Schlaffheit, Trunkenheit und Arglistigkeit, er ist des Eigendünkels Oberherr, und indem er den Bogen ergreift, dessen Sehne Zorn, und dessen Bügel Habgier heifst, pflegt er mit dem Pfeile Verlangen seine Mitgeschöpfe zu morden, — wer diesen niederschlägt und sodann auf dem Schiffe *Om* überfährt über den Äther im Herzen, der wird in dem ihm offenbar gewordenen innern Äther nach und nach, wie der Minerale suchende Bergmann in der Grube vordringt, also bis zu der Halle des Brahman vordringen, die aus den vier Netzen [dem nahrungartigen, odemartigen, manas-

artigen, erkenntnisartigen, Taitt. 2] bestehende Hülle des Brahman durchbrechen, mittels Belehrung durch einen Lehrer, und sodann, rein, geläutert, ledig, beruhigt, prâṇalos, âtmanlos, unendlich, unvergänglich, fest, ewig, ungeboren und frei auf seine eigne Gröſse gegründet stehen (Chând. 7,24,1), und indem er sich auf seine eigne Gröſse gegründet sieht, blickt er gleichwie auf ein dahinrollendes Rad (vgl. Kaush. 1,4, oben S. 26) auf das Rad des Saṃsâra hin.» Denn so heiſst es:

Wer sich sechs Monde lang anstrengt,
Von Weltlichkeit stets frei, dem wird
Unendlich, allerhöchst, geheim,
Vollkommne Yogakraft zuteil.

Doch wer, von Rajas und Tamas
Erfüllt, selbst wohl erleuchtet sonst,
An Kinder, Weiber und Sippschaft
Sich hängt, dem wird sie nie zuteil."

29. Nachdem Çâkâyanya also gesprochen und, in sich versunken, jenem [Brahman] Verehrung dargebracht hatte, sprach er: „Durch dieses Brahmanwissen, o König, haben den Weg zum Brahman die Söhne des Prajâpati [die Vâlakhilya's, nach dem Scholiasten] erstiegen; denn volles Genügen, Abhärtung gegen die Gegensätze [wie Kälte und Wärme, Vedântasâra 21] und Beruhigung des Gemütes erlangt man durch Übung des Yoga", sprach er.

„Dieses Allergeheimnisvollste", fuhr er fort, „soll man keinem kund machen, der nicht Sohn oder Schüler, und der noch nicht beruhigt ist. Wer aber keinem andern [als dem Lehrer] anhängt und mit allen Tugenden geschmückt ist, dem mag man es mitteilen.

30. Om! In einer reinen Gegend (Chând. 8,15) soll man als ein Reiner in der Realität feststehen, das Reale studieren, das Reale reden, das Reale meditieren, dem Realen opfern [in der oben 6,9 geschilderten Weise]. Dadurch wird einer in dem realen Brahman, welches nach dem realen Manne Verlangen trägt, vollendet und ein andrer: sein Lohn ist die Lösung von den Stricken, und ohne zu hoffen, ohne zu fürch-

ten, sowenig von andern wie von sich selbst, ohne mehr etwas zu wünschen, erlangt er unvergängliche, unermefsliche Seligkeit und verharrt in ihr. Denn die Freiheit von Wünschen ist wie die vortrefflichste Hebung des trefflichsten Schatzes. Denn [von Natur] ist der Purusha aller Wünsche teilhaftig [anders Schol., Cowell, M. Müller]; und nur sofern er Entschliefsung, Vorstellung, Selbstwahn [die Eigenschaften von Buddhi, Manas, Ahañkâra] als Liñgam [psychischen Leib] annimmt, wird er gebunden, und sofern das Gegenteil eintritt, ist er erlöst. — Zwar lehren einige: es sei der Guṇa [Sattvam, Rajas, Tamas], welcher, zufolge der Differenzierung der Prakṛiti, in die Gebundenheit der Entschliefsung [usw.] verfalle, denn indem die Schuld der Entschliefsung [usw.] aufgehoben werde, erfolge die Erlösung. — [Aber dem ist nicht so!] «Denn nur mit dem Verstande *(manas)* sieht man und mit dem Verstande hört man; Verlangen, Entscheidung, Zweifel, Glaube, Unglaube, Festigkeit, Unfestigkeit, Scham, Erkenntnis, Furcht, alles dies ist nur Manas» [wie die Schrift Bṛih. 1,5,3 sagt, woraus folgt, dafs das Manas nur *karaṇam*, Werkzeug der Bindung, nicht *kartṛi*, der Gebundene selbst ist; hingegen wer gebunden wird, das ist als Bhûtâtman der Purusha; denn, wie es schon oben, 3,2 S. 323, von ihm hiefs:] «vom Strome der Guṇa's fortgerissen und besudelt, wird er haltlos, schwankend, gebrochen, begehrlich, ungesammelt, und in den Wahn [des Ichbewufstseins] verfallend wähnt er: 'ich bin dieser, mein ist dieses', und bindet sich selbst durch sich selbst wie ein Vogel durch das Netz.» — Es ist somit der Purusha, welcher, sofern er Entschliefsung, Vorstellung, Selbstwahn als Liñgam annimmt, gebunden wird, und sofern das Gegenteil eintritt, erlöst ist. Darum soll man verharren ohne Entschliefsung, ohne Vorstellung, ohne Selbstwahn; das ist das Kennzeichen der Erlösung, das ist hienieden der Wegführer zu Brahman (vgl. Bṛih. 4,4,23), die Öffnung der Pforte, und durch sie wird man ans jenseitige Ufer dieser Finsternis gelangen, denn in ihm sind alle «Wünsche beschlossen» (Chând. 8,1,5), und mit Bezug darauf zitieren sie (z. B. Kâṭh. 6,10) den Vers:

Erst wenn gelangt zum Stillstande
Mit den fünf Sinnen Manas ist,
Und unbeweglich steht Buddhi,
Das nennen sie den höchsten Gang."

Also sprach Çâkâyanya, und in sich selbst versunken [schwieg er]. Ihm zollte *Marut* [d. h. der König Bṛihadratha] in gebührender Weise die Verehrung, und seines Zweckes teilhaftig geworden, zog er den Nordweg der Sonne, denn dorthin ist kein Zugang auf einem Seitenwege[1], sondern dorthin führt nur der Brahmanweg [der *Devayâna*], und nachdem er durch die Sonnenpforte eingedrungen, stieg er weiter [durch die Chând. 5,10,2 genannten Stationen] empor. In bezug darauf zitieren sie die Verse [welche nur eine Ausmalung des Verses Chând. 8,6,6 = Kâṭh. 6,16 sind]:

Unendlich sind dessen Strahlen,
Der als Fackel im Herzen steht,
Weiſs, nicht weiſs, schwärzlichgelb, dunkel,
Rotbraun auch und von zartem Rot.

Von ihnen führt empor ein Strahl,
Der durch die Sonnenscheibe dringt,
Höher noch als die Welt Brahman's;
Auf ihm geht man den höchsten Gang.

Noch andrer Strahlen sind hundert,
Die nach oben verbreiten sich,
Auf denen zu den Wohnsitzen
Der Götterscharen man gelangt.

Noch andre Strahlen gehn abwärts,
Mannigfaltig, von mattem Glanz,
Durch die zum Werkgenuſs hierher
Wider Willen die Seele eilt.

Darum ist die Ursache für Neugeburt, Himmel und Erlösung der [als jene Fackel im Herzen strahlende] verehrungswürdige Âditya.

---

[1] Vgl. das Bekannte: „Nicht gibt es einen andern Weg zum Gehen", Vâj. Saṃh. 31,18 und öfter.

Nachdem mit dem Schlusse der Reden des Çâkâyanya und der Schilderung von dem Eingange des Königs Bṛihadratha zur Vollendung das Thema der Upanishad absolviert ist, so folgen weiterhin von 6,31 bis zu Ende der Upanishad 7,11 Nachträge, die sich durch den neuen Anfang und durch die Art, wie sie das früher Abgehandelte wieder aufnehmen, um es fortzuentwickeln und näher auszuführen, deutlich als solche kennzeichnen. Die Themata dieser Nachträge sind folgende:

6,31—32. Der Âtman und die Organe.
6,33—38. Das Opfer und das Prâṇâgnihotram.
7,1—7. Âditya als der Âtman.
7,8—10. Polemik gegen Häresien.
7,11. Epilog.

6,31—32: Der Âtman und die Organe.

Ähnlich wie in der (vielleicht dem Verfasser vorschwebenden) Stelle Kena 1, wird der Âtman als der geschildert, welcher in Gestalt der Sinne auszieht und ebendieselben zügelt. Aber nicht nur die Sinne, sondern ebenso sehr alle durch dieselben aufgefaſsten Objekte sind ihrem Wesen nach Âtman, wie durch mehrere Zitate bekräftigt wird.

31. Woraus bestehend wandern diese Sinnesorgane in die Ferne? Wer ist es, der in ihnen auszieht [*udgantâ*, nicht *udgamayitâ*] und der sie zügelt? Das ist die Frage. Und die Antwort lautet: aus dem Âtman bestehen sie; denn der Âtman ist es, der in ihnen auszieht und der sie zügelt. Nämlich da sind die Apsaras' [die verführerischen Objekte], und da sind die von der [Âtman-]Sonne ausgehenden Lichtwellen; und mit fünf Strahlen derselben [mit den Sinnesorganen] zehrt sie an den Objekten. Fragt ihr, welches dieser Âtman sei? Nun, es ist der, von welchem es bereits hieſs (2,4, oben S. 319), daſs er nach seinen Merkmalen „rein, lauter, entleert, beruhigt" usw. sei, und welcher nur durch die ihm eigentümlichen Kennzeichen aufgefaſst werden kann. Und als sein, des Kennzeichenlosen, Kennzeichen geben die einen an, daſs er sei, was an dem Feuer die durch [die Körper] ziehende Hitze (vgl. oben 6,27, S. 349), und was an dem Wasser der lieblichste [d. h. reinste] Geschmack ist, und andre geben als sein Kennzeichen Rede, Ohr, Auge, Manas und Prâṇa an [der Scholiast verweist auf die Stelle: „des Hörens Hören" usw. Kena 2 Bṛih. 4,4,18], und wieder andre: Vernunft, Beharrlichkeit, Erinnerung, Bewuſstsein (vgl. Ait. 3,2, oben S. 20). Aber

diese alle verhalten sich zu ihm wie hier zu dem Samen die Pflanze, oder wie zu dem Feuer der Rauch, die Flamme und die Funken. Hierzu zitieren sie die Stelle (6,26, oben S. 348):

Und gleichwie aus dem Feuer sprühn die Funken,
Wie Strahlen aus der Sonne, so bei ihm hier
Gehn wiederum die Lebenshauche alle
Hervor aus jenem nach der Reihenfolge.

32. Fürwahr, aus eben diesem gehen in ihm selbst [wenn nicht *âtmanas* zu lesen ist] hervor „alle Lebenshauche, alle Welten, alle Veden, alle Götter und alle Wesen; seine Upanishad (Geheimname) ist: die Realität der Realität“ (Bṛih. 2,1,20). Und „gleichwie, wenn man ein Feuer mit feuchtem Holze anlegt, die Rauchwolken sich rings verbreiten, ebenso, fürwahr, ist aus diesem grofsen Wesen ausgehaucht worden der Ṛigveda, der Yajurveda, der Sâmaveda, die [Lieder] der Atharvan's und der Añgiras', die Erzählungen, die Geschichten, die Wissenschaften, die Geheimlehren, die Verse, die Sinnsprüche, die Auseinandersetzungen und Erklärungen, — alle diese sind aus ihm ausgehaucht *[viçvâ bhûtâni* wohl nur alter Lesefehler für *viçvasitâni]* worden“ (Bṛih. 2,4,10).

6,33—38: Das Opfer und das Prâṇâgnihotram.

Dieser vielfach dunkle und schwierige Abschnitt bildet den Abschlufs des sechsten Prapâṭhaka, indem er die Hauptgedanken desselben zusammenfafst und in eigentümlicher Weise miteinander verwebt. Dieser Hauptgedanken waren drei: 1) die Identität von Âditya und Prâṇa als zweier Symbole des Brahman (6,1—8); 2) das Prâṇâgnihotram (6,9 fg.); 3) der Yoga als Aufgebung des individuellen Selbstes im Absolutum. Diese Elemente verschmelzt der Autor unseres Abschnittes, indem er das Opfer (*agnicayanam*, *agnihotram* und verschiedene Somaopfer) umdeutet zu einem Opfer an Âditya, von welchem der Opfernde weiter zu Brahman emporgehoben wird. Vermöge der Identität von Âditya und Prâṇa tritt dabei dem rituellen Opfer an Âditya das Opfer an Prâṇa, bestehend in einer sakramentalen Ernährung des eignen Leibes, als parallele Erscheinung zur Seite. Beide Opfer aber sind im tiefsten Sinne eine Hingabe und Auflösung des eignen Selbstes in dem Âtman im Sinne des Yoga. Wir wollen versuchen, diese mitunter etwas wirr durcheinanderlaufenden Gedankenströmungen so weit wie möglich durch spezielle Inhaltsangabe der einzelnen Abschnitte zu sondern.

33.

Die drei Opferfeuer *(Gârhapatya, Dakshiṇa, Âhavanîya)* werden von dem, „welcher den Purusha kennt“, angeschaut als die drei Weltgebiete und die in ihnen herrschenden Kräfte: Erde (Jahr), Luftraum (Vâyu, Prâṇa), Himmel (Indra, Âditya). Wer mit dieser Anschauung das Opfer veranstaltet, der wird (ähnlich wie Praçna 5 der, welcher den Laut *Om* meditiert) empor zu Luftraum, Himmel, Prajâpati und schliefslich zu Brahman geführt.

Dieses [erste] mit fünf Backsteinen geschichtete Feuer ist das Jahr, und seine Backsteine sind diese: der Frühling, der Sommer, die Regenzeit, der Herbst und der Winter; so hat dasselbe einen Kopf, zwei Flügel, einen Rücken und einen Schwanz. Dieses Feuer des, der den Purusha kennt, ist diese [Erde] hier, und als die erste Schichtung zu Prajâpati hin hebt sie den Opferherrn mit ihren Händen empor in den Luftraum und bietet ihn dem Winde dar.

Der Wind aber ist der Prâṇa; und dieses [zweite] Feuer ist der Prâṇa, und seine Backsteine sind diese: Prâṇa, Vyâna, Apâna, Samâna und Udâna; so hat dasselbe einen Kopf, zwei Flügel, einen Rücken und einen Schwanz. Dieses Feuer des, der den Purusha kennt, ist dieser Luftraum hier, und als die zweite Schichtung zu Prajâpati hin hebt er den Opferherrn mit seinen Händen empor in den Himmel und bietet ihn dem Indra dar.

Der Indra aber ist jener Âditya, und er ist dieses [dritte] Feuer, und seine Backsteine sind diese: die Ric's, die Yajus', die Sâman's, die Atharvâṅgiras', das Itihâsa-Purâṇam [die epischen und mythologischen Gedichte]; so hat dasselbe einen Kopf, zwei Flügel, einen Rücken und einen Schwanz. Dieses Feuer des, der den Purusha kennt, ist dieser Himmel hier, und als die dritte Schichtung zu Prajâpati hin vollbringt er die Überweisung des Opferherrn an den Âtmanwisser (Prajâpati), und der Âtmanwisser hebt ihn empor und bietet ihn dem Brahman dar; daselbst wird er wonnevoll und freudevoll.

34.

Die als Erde, Luftraum und Himmel aufgefafsten drei Opferfeuer sind nur das offenbar gemachte Verdauungsfeuer (in dem das *Prâṇâgni-*

hotram dargebracht wird), und dem entsprechend ist Savitar, dem die äufsern Opfer gelten, identisch mit dem meditierenden Subjekte in uns, in welchem Manas und alle Organe sich auflösen, wodurch unaussprechliche Seligkeit erlangt wird. Darum ist der äufsere Opferkultus beizubehalten.

Der *Gârhapatya* ist die Erde, der *Dakshiṇâgni* der Luftraum, der *Âhavanîya* der Himmel; und darum auch heifsen sie[1] *Pavamâna* (läuternd), *Pâvaka* (Läuterer) und *Çuci* (rein), weil dadurch [dafs man in ihnen opfert] des [Opfernden] Opfer [das er als Prâṇâgnihotram innerlich, in seinem Leibe darbringt, oben 6,9] zur Offenbarung kommt; denn das Verdauungsfeuer [in welchem das Prâṇâgnihotram geopfert wird] ist ein Komplex von *Pavamâna*, *Pâvaka* und *Çuci*.[2] — Darum ist das Opferfeuer zu verehren, zu schichten, zu preisen, zu überdenken.[3] Der Opferherr ergreift die Opferspeise und sucht [mit folgendem Verse] die Gottheit zu überdenken:

Der Vogel, welcher goldfarbig
Im Herzen, in der Sonne wohnt,
Taucher und Wandrer, glutregnend,
Ihn hier im Feuer ehren wir.

Und in dieser Weise legt er sich auch den Sinn des Spruches [der *Sâvitrî*, Ṛigv. 3,62,10] aus: „des Savitar liebwerter Glanz" ist zu überdenken, nämlich desjenigen *(Savitar)*, welcher, im

---

[1] Die Feuer der Erde, des Luftraums und des Himmels; vgl. Kûrmapurâṇa 12 (im Çabdakalpadruma):

Pavamâna und Pâvaka
Und Çuci sind der Feuer drei:
Pavamâna ist, was man quirlt,
Pâvaka, was dem Blitz entspringt,
Was aber dort strahlt als Sonne,
Das Feuer Çuci wird genannt.

[2] Warum? wird nicht gesagt. Vielleicht argumentierte der Autor so: die drei bekanntlich (Ind. Stud. X, 328) dem Agni als *pavamâna, pâvaka* und *çuci* im Verfolge des Agnyâdhânam dargebrachten Spenden heifsen die drei „Leibspenden" *(tanûhavis)*. Als solche bedeuten sie ursprünglich die im Verdauungsfeuer des eignen Leibes dargebrachten Spenden, und die drei Spenden in den äufsern Feuern sind nur das offenbar gemachte *(âvishkṛitam)* Prâṇâgnihotram.

[3] Alles Folgende, bis zur Wiederholung dieser Worte am Schlusse des Abschnittes, ist eine, vielleicht von späterer Hand eingeschobene Episode.

Innern des Bewufstseins als der Denkende hier weilend, das Manas in dem zur Stätte der Ruhe eilenden Âtman versenkt. — Darüber sind diese Verse:

Gleichwie das Feuer brennholzlos,
Zur Ruhe kommt an seinem Ort,
So kommt, betätigungslos, auch
Der Geist an seinem Ort zur Ruh,
Sobald an seinem Ort Manas
Zur Ruhe kommt, weil wahr sein Wunsch;
Doch wenn die Dinge es blenden,
Ist unwahr er, werkuntertan.

Gesinnung ist der Saṃsâra,
Sie soll man reinigen mit Fleifs;
Wie du gesinnt bist, so bist du, —
Ein Rätsel und doch ewig wahr!
Der Gesinnung zur-Ruh-Kommen
Hebt gutes Werk und böses auf,
Wer, ruhig selbst, im Selbst feststeht,
Erlangt Glück, unvergängliches.

Wenn der Geist nur so anhänglich,
Wie er an Sinnendinge ist,
Ebenso wäre an Brahman,
Wer würde nicht von Bindung frei!
Das Manas, sagt man, ist zweifach,
Entweder unrein oder rein,
Wenn wunschbesudelt, ist's unrein,
Rein, wenn es frei von Wünschen ist.

Wer von Zerstreuung, Anhaftung
Sein Manas frei macht, regungslos,
Und so zur Manaslosigkeit
Gelangt, der geht zum Höchsten ein.
So lange hemme dein Manas,
Bis im Herzen es wird zunicht;
Das ist Wissen, ist Erlösung,
Das andre ist gelehrter Kram.[1]

---

[1] Die letzten zwölf Zeilen kehren ähnlich wieder Brahmabindu-Up. Vers 1. 4. 5.

Wer, durch Nachsinnen reingewaschnen Geistes, sich
Versenkt im Âtman, was für Seligkeit der fühlt,
Das auszudrücken sind imstande Worte nicht,
Das mufs im innern Herzen man erfahren selbst.

Wasser im Wasser, Glut in Glut,
Raum im Raum nicht mehr sichtbar ist;
So auch tritt, mit dem Eingange
Des Manas die Erlösung ein.
Das Manas also ist Ursach
Der Bindung und Erlösung uns:
Der Bindung, am Objekt hängend;
Von ihm Freiheit Erlösung heifst.[1]

Darum, wer nicht das Agnihotram darbringt, nicht die Feuer schichtet, nicht wissend, nicht meditierend ist, dem ist die Erinnerung an den Äther der Stätte des Brahman verschlossen. — Darum ist das Opferfeuer zu verehren, zu schichten, zu preisen, zu überdenken.

35.

Zunächst werden die Yajamâna-Sprüche aus Taitt. Saṃh. 7,5,24 an Agni, Vâyu, Âditya auf den neuen Yajamâna, wie er oben (33) geschildert wurde, bezogen und dem entsprechend durch einen vierten Spruch an Brahman vermehrt. Sodann wird weiter, im Anschlufs an die etwas modifizierte Stelle Îçâ 15—16 (= Bṛih. 5,15), der Gedanke durchgeführt, dafs nicht die Sonne als solche, nicht der in ihr befindliche Sonnennektar, auch nicht der in ihr glühende Opferspruch (vgl. zu diesen Vorstellungen Chând. 3,1 fg.) das eigentliche Objekt der Verehrung sei; sie sind „nur ein Teil der den Weltraum durchdringenden Kraft“ *(nabhaso 'ntargatasya tejaso 'ṅçamâtram)*, während diese selbst als *Satyadharma* „wahrhafter Satzung“ und *Vîshṇu* „alldurchdringend“ gepriesen wird. In dieser Kraft löst sich der Opferbringer, nach einem aus Bṛih. 2,4,12 (vgl. Chând. 6,13) entlehnten Bilde, wie der Salzklumpen im Wasser auf. Die zum Schlusse angehängten Zeilen in rhythmischer Prosa stellen, wie es scheint, den zur Einheit Gelangten und die noch in der Zweiheit Befangenen einander gegenüber.

Verehrung dem Agni, dem Erdbeherrscher, dem Weltgewährer (*lokaspṛite* mit Vâj. Saṃh. 7,5,24); verleihe diesem Opferherrn deine Welt!

---

[1] Brahmabindu-Up. Vers 2.

Verehrung dem Vâyu, dem Luftraumbeherrscher, dem Weltgewährer; verleihe diesem Opferherrn deine Welt!

Verehrung dem Âditya, dem Himmelsbeherrscher, dem Weltgewährer; verleihe diesem Opferherrn deine Welt!

Verehrung dem Brahman, dem Allbeherrscher, dem Allgewährer; verleihe diesem Opferherrn das All!

„Mit einer Schale von Golde
Ist zugedeckt der Wahrheit Mund,
Die öffne, Pûshan, mir, lafs mich
Zu *Satyadharma*, *Vishṇu* ein.

Ja, der Purusha, der dort in der Sonne weilt, der bin ich!“ (Îçâ 15—16 = Bṛih. 5,15). Fürwahr, das ist *Satyadharma*, was an der Sonne das Sonnesein (das eigentliche Wesen) ist; das ist das Reine, ist das Purushawesen, das geschlechtlose [daher *purusham* statt *purushaḥ*].

Nur ein Teil der das Weltall durchdringenden Kraft ist das, was dort gleichsam mitten in der Sonne und im Auge und im Feuer glüht; sie aber [jene Kraft] ist Brahman, ist das Unsterbliche, ist der Glanz [des Savitar, Ṛigv. 3,62,10], ist Satyadharma.

Nur ein Teil der das Weltall durchdringenden Kraft ist das, was mitten in der Sonne der Nektar ist [welcher aus den Veden in ihr zusammenfliefst, Chând. 3,1—11]; sie aber [die Kraft], von der auch der Soma und selbst die Lebenshauche blofse Spröfslinge sind, ist Brahman, ist das Unsterbliche, ist der Glanz, ist Satyadharma.

Nur ein Teil der das Weltall durchdringenden Kraft ist das, was mitten in der Sonne als das Yajus [der höchste Veda, da zu ihm unsere Upanishad sich rechnet] erglänzt; [sie aber, die Kraft, ist] *Om!* Wasser, Licht, Essenz, Unsterbliches[1], Brahman, *Bhûr*, *Bhuvaḥ*, *Svar*, *Om!*

Achtgegendhaft, Zugvogel, rein,
Dreisträhnig, ewig, unsichtbar,
Nicht gut noch böse, glutflammend, —
Ihn schaut nur, wer das Weltall schaut.[2]

---

[1] *âpo jyotî raso 'mṛitam*, dieser Spruch ist das sogenannte *Çiras*.

[2] Der Vers ist stark verderbt und die Erklärung desselben daher höchst problematisch. Mit bessern Lesarten findet er sich Cûlikâ-Up. 1.

Nur ein Teil der das Weltall durchdringenden Kraft ist das, was mitten in der Sonne emporsteigend zu zwei Strahlen [Subjekt und Objekt, als Prototyp der Zweiheit?] wird; sie aber [jene Kraft] ist Einwissend [*savit* im Gegensatz zu *dvaitavit*], Satyadharma, ist Yajus, ist Tapas, ist Vâyu, ist Prâṇa, ist Wasser, ist Mond, ist das Reine, ist das Unsterbliche, ist der Brahmanbereich, ist der wogende Glanz (Ṛigv. 3,22,2); in ihm zerschmelzen, wie der Salzklumpen (Bṛih. 2,4,12), die Opfernden, er ist die Brahman-Einheit, in ihm sind alle Wünsche beschlossen (Chând. 8,1,5).

Hier zitieren sie den Spruch:

Wie die Dochtträgerin, von sanftem Winde bewegt, nur leise zuckt,
so auch er, der einging zu den Göttern;
Wer solches weifs, der ist einwissend und auch zweiheitwissend,
der ist gelangt zur einigen Stätte und ihres Wesens.

Sie aber, die, gleichwie Wassertropfen, rastlos sprühen,
Gleichwie im höchsten Raume Blitzes Wolkenflammen,
Auch sie, da sie sich gründen in des Lichtes Herrlichkeit,
Sind an ihm nur was Flämmchenhaarlocken am Lohenden.

36.

Zwei Erscheinungsformen des Brahmanlichtes werden hier unterschieden; die eine ist die vorher geschilderte, „das Weltall durchdringende Kraft“; ihr Träger ist der Raum, sie ist ruhig *(çânta)* und bedarf der Opfer nicht. Die andre Erscheinungsform, welche in Âditya und Prâṇa hervortritt, ist die gedeihende *(samṛiddha)*, und ihr Träger ist die Nahrung, welche einerseits als Opfer innerhalb der Vedi dem Âditya, anderseits als Opfer im Feuer des Mundes dem Prâṇa gespendet wird. Darum sind, wie durch ein Brâhmaṇazitat erhärtet wird, die Opfer auch weiterhin zu spenden. Auf den innigen Zusammenhang von Âditya und Prâṇa deutet der Schlufsvers hin.

Dieses, fürwahr, sind die beiden Erscheinungsformen des Brahmanlichtes: die eine ist beruhigt, die andre gedeihend. Was die beruhigte ist, deren Träger ist der Raum; was aber die gedeihende betrifft, so ist ihr Träger diese Nahrung. Darum soll man [einerseits] mit Sprüchen, Pflanzenstoffen, Schmalz, Fleisch, Opferkuchen, Milchreis usw. auf der Vedi opfern und [anderseits] durch die in den Mund

geschobenen Speisen und Getränke, indem man den Mund als Âhavanîya-Feuer betrachtet, zum Gedeihen der Kraft, zur Erwerbung reiner Welten und zur Unsterblichkeit. Hierüber zitieren sie die Stelle: „Das Agnihotram soll opfern, wer nach dem Himmel begehrt; das Reich des Yama erobert man durch den Agnishṭoma, das Reich des Soma durch das Uktham[1], das Reich der Sonne durch den Shoḍaçin, die Selbstweltherrschaft durch den Atirâtra, das Reich Prajâpati's durch das bis zu tausend Jahren fortgesetzte Somaopfer.“

Wie durch des Dochts, Gefäſses und des Öles Verbindung der Bestand der Lampe ist,
So, durch Verbindung im Weltei, bestehn der Âtman und der Sonnenglanz.

37.

Jene „unendliche Kraft“, welche durch den Laut Om zu verehren ist, legt sich dreifach dar als *Agni*, *Âditya* und *Prâṇa*, zwischen denen steter Wechselverkehr, gleichsam ein Kanal *(nâḍî)* besteht, auf dem die Nahrung auf und nieder steigt.

Darum soll man durch den Laut *Om* jene unermeſsliche Kraft verehren; dieselbe kommt dreifach zum Ausdrucke, im Feuer, in der Sonne und im Prâṇa; da ist nun [zwischen ihnen] jener Kanal, welcher der Nahrung Menge, nämlich das im Feuer Geopferte, zur Sonne führt; und der Saft, der von ihr herabträufelt, der regnet herab [gleichwie] in einem Udgîtha, davon leben diese Prâṇa's, und von den Prâṇa's die Kreaturen. Hierbei zitieren sie die Stelle: „Die Opferspeise, die im Feuer geopfert wird, die führt es hinauf zur Sonne; die regnet die Sonne mit ihren Strahlen herab, daraus entsteht die Nahrung, und aus der Nahrung ist der Ursprung der Wesen.“ Denn so heiſst es (z. B. bei Manu 3,76):

Der Guſs, wenn richtig im Feuer
Gespendet, steigt zur Sonne auf,
Aus der Sonne entsteht Regen,
Aus ihm Nahrung, aus ihr was lebt.

[1] Jacob vermutet *ukthyam*.

38.

Der Schlufs schildert, wie derjenige, welcher in der beschriebenen Weise das Feueropfer darbringt und dazu das gehörige ethische Verhalten übt, zur Vollendung eingeht.

Das Agnihotram opfernd, zerreifst er das Netz der Begierde, durchbricht die Verblendung, und indem er den Zorn nicht mehr billigt und den [wahren] Wunsch überdenkt, sodann weiter die viernetzige [*annamaya*, *prâṇamaya*, *manomaya*, *vijñânamaya*, Taitt. 2] Brahmanhülle durchdringt, ferner auch den Äther — denn daselbst sind die [vier konzentrischen] Kreise der Sonne, des Mondes, des Feuers und des Sattvam — durchdringt, so gelangt er geläutert zum Schauen der in dem Sattvam befindlichen, unbeweglichen, unsterblichen, unwankenden, festen, Vishṇu benannten, alles unter sich habenden Stätte, welche wahrhaften Wünschens und allwissend, frei und geistig nur auf ihre eigne Gröfse sich gründet (Chând. 7,24,1). Hier zitieren sie den Vers:

In der Sonne verweilt der Mond,
In dem Monde das Feuer weilt,
In dem Feuer verweilt Sattvam,
Im Sattvam der Unwankende.

Nachdem er den im Leibe eine Spanne, eines Daumens Breite Grofsen, ja noch als das Kleinste Kleineren überdacht hat, so gelangt er sodann zum höchsten Zustande, denn in dem sind die Wünsche beschlossen (Chând. 8,1,5). Hier zitieren sie den Vers:

Was daumengrofs, was spannegrofs am Leib nur,
Wie Fackelglanz verdoppelt und verdreifacht,
Dieses, als Brahman gepriesen,
Als grofser Gott ging ein in alle Welten.

Om! Verehrung sei dem Brahman, Verehrung!

Siebenter Prapâṭhaka.

Dieser Prapâṭhakà enthält wie der sechste Nachträge zur Upanishad in drei Abschnitten 1—7. 8—10 und 11, welche einzeln zu behandeln sind.

7,1—7: Der Âtman als die Weltsonne und ihre Strahlen.

Der Âtman ist die Weltsonne, alle Götter, Metra, Stoma's, Sâman's, Jahreszeiten, Lebenshauche, göttliche, dämonische und irdische Wesen sind nur seine nach Osten, Süden, Westen, Norden, oben und unten ausgehenden und wieder in ihn zurückkehrenden Strahlen, — das ist der Grundgedanke dieses (in ähnlicher Weise wie Chând. 3,1 fg.) für unser Gefühl etwas zu weit ausgesponnenen Stückes; die Identität dieses Âtman mit den beiden Hauptgöttern des Volksglaubens, Çiva und Vishṇu, sowie die Einheit des im Feuer, im Herzen und in der Sonne verkörperten Geistes werden am Schlusse nochmals nachdrucksvoll hervorgehoben.

1. Agni, die Gâyatrî, der Stoma Trivṛit, das Sâman Rathantaram, der Frühling, der Prâṇa, die Sterne, die Vasu's, — die gehen nach Osten aus ihm hervor, sie leuchten, sie regnen, sie preisen ihn, gehen wieder in ihn ein und blicken aus ihm durch eine Spalte hervor, — er aber ist undenkbar, gestaltlos, tief, verborgen, tadellos, kompakt, abgründlich, guṇalos, glanzvoll, guṇageniefsend, furchtbar, entwicklunglos, Meister der Yogin's, allwissend, machtvoll, unermefslich, anfanglos, endlos, selig, ungeboren, weise, unbeschreiblich, allschaffend, allbeseelend, allgeniefsend, allbeherrschend, von allem des Innern Innerstes.

2. Indra, die Trishṭubh, der Stoma Pañcadaça, das Sâman Bṛihad, der Sommer, der Vyâna, der Soma, die Rudra's, — die gehen nach Süden aus ihm hervor, sie leuchten, sie regnen, sie preisen ihn, gehen wieder in ihn ein und blicken aus ihm durch eine Spalte hervor, — er aber ist ohne Anfang und Ende, unermefslich, unbegrenzt, unbewegbar von anderm, frei, kennzeichenlos, gestaltlos, von unendlicher Kraft, Schöpfer und Erleuchter.

3. Die Marut's, die Jagatî, der Stoma Saptadaça, das Sâman Vairûpam, die Regenzeit, der Apâna, der Planet Çukra

(Venus), die Âditya's, — die gehen nach Westen aus ihm hervor, sie leuchten, sie regnen, sie preisen ihn, gehen wieder in ihn ein und blicken aus ihm durch eine Spalte hervor, — er aber ist die ruhige, wortlose, furchtlose, kummerlose, Wonne seiende, gesättigte, feste, unwankende, unsterbliche, unerschütterliche, beständige, nach Vishṇu benannte (Kâṭh. 3,9 und oben 6,26), alles unter sich habende Stätte.

4. Die Viçve Devâḥ, die Anushṭubh, der Stoma Ekaviñça, das Sâman Vairâjam, der Herbst, der Samâna, Varuṇa, die Sâdhya's, — die gehen nach Norden aus ihm hervor, sie leuchten, sie regnen, sie preisen ihn, gehen wieder in ihn ein und blicken aus ihm durch eine Spalte hervor, — er aber ist innerlich rein, geläutert, leer, beruhigt, prâṇalos, âtmanlos, unendlich.

5. Mitra-Varuṇa, die Pañkti, die Stoma's Triṇava und Trayastriñça, die Sâman's Çâkvaram und Raivatam, der Winter und die kalte Jahreszeit, der Udâna, die Añgiras', der Mond, — die gehen nach oben aus ihm hervor, sie leuchten, sie regnen, sie preisen ihn, gehen wieder in ihn ein und blicken aus ihm durch eine Spalte hervor, — ihn aber [wisse man] als den Praṇava genannten, den Lenker, den lichtgestaltigen, schlummerlosen, alterlosen, todlosen, leidlosen.

6. Çani (Saturn), Râhu (der Drachenkopf), Ketu (der Drachenschwanz), die Schlangen, Rakshas', Yaksha's, Menschen, Vögel, Ungetüme, Elefanten usw., — die gehen nach unten aus ihm hervor, sie leuchten, sie regnen, sie preisen ihn, gehen wieder in ihn ein und blicken aus ihm durch eine Spalte hervor, — aus ihm der da der Weise, Auseinanderhalter, allem Innerliche, Unvergängliche, Reine, Lautere, Glanzvolle, Geduldige, Ruhige ist.

7. Und er, fürwahr, ist „der Âtman im innern Herzen, der gar kleine“ (Chând. 3,14,3), gleichwie ein flammend Feuer allgestaltig, ihm dient als Nahrung dies Weltall, ihm eingewoben sind die Wesen alle (vgl. Bṛih. 3,8), „er ist der Âtman, der sündlose, frei von Alter, frei von Tod und frei von Leiden, ohne Zweifel und ohne Fesseln, sein Ratschlufs

ist wahrhaft, wahrhaft sein Wünschen" (Chând. 8,1,5 frei); „er ist der oberste Herr, er ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen, er ist die Brücke, welche auseinanderhält" (Bṛih. 4,4,22). Ja, wirklich, dieser Âtman ist [wie es schon oben 6,8, S. 334 hiefs] Îçâna, Çambhu, Bhava, Rudra, Prajâpati, Allschöpfer, Hiraṇyagarbha, die Wahrheit, der Prâṇa, der Zugvogel, der Gebieter, der Unerschütterliche, Vishṇu, Nârâyaṇa; und der da in dem Feuer weilt, und der in dem Herzen weilt, und der in der Sonne weilt, das ist er allein. Dir, diesem Allgestaltigen und doch in dem wahren Äther [des Herzens] Verborgenen sei Verehrung!

7,8—10: Polemik gegen Häretiker.

Die nun folgende Polemik gegen ketzerische Bestrebungen führt mit Sicherheit in eine Zeit, in welcher bereits aufservedische Richtungen, und zwar als Gegenstand eines besondern Studiums *(na avaidikam adhîyîta)* bestanden, sowie auch Lebensordnungen, welche der vedischen feindlich gegenüberstanden *(veda-âdi-çâstra-hiṅsaka-dharma)*. Dafs darunter, nebst andern, auch buddhistische Häresien zu verstehen sind, ist durchaus wahrscheinlich, aber die Schilderung ist nicht konkret genug, um es mit Bestimmtheit zu erweisen. Die Anrede zu Anfang „o König!" (welcher nicht mehr Bṛihadratha sein kann) scheint darauf hinzudeuten, dafs das Stück aus einem andern, unserer Upanishad ursprünglich fremden Zusammenhange herüber genommen ist.

8. Nunmehr, o König, über die Anfechtungen der Erkenntnis.

Das, fürwahr, ist der Ursprung des Netzwerkes der Verblendung, dafs der des Himmels Würdige mit solchen, die des Himmels unwürdig sind, [in Berührung kommt,] das ist es; eine Nyagrodhalaube öffnet sich vor ihnen, und sie klammern sich an niederes Strauchwerk an;

ferner sind da solche, welche stets ausgelassen, stets sich herumtreibend, stets bettelnd, stets von ihren Künsten lebend sind;

ferner sind da solche, welche in den Städten betteln, für Unbefugte das Opfer veranstalten, sich bei Çûdra's in die Lehre begeben oder als Çûdra's des Schriftkanons kundig sind;

ferner sind da solche, die als Gauner, Heuchler, Tänzer, Söldner, Landstreicher, Komödianten oder im Königsdienste einen Fehltritt oder dergleichen begangen haben;

ferner sind da solche, welche, wo Gefahr von Yaksha's, Râkshasa's, Gespenstern, Geisterscharen, Kobolden, Schlangen, Dämonen usw. droht, aus Gewinnsucht behaupten: „wir beschwören sie";

ferner sind da solche, welche sich ohne Berechtigung die roten Kleider, die Ohrringe und den Schädelschmuck [gewisser Asketen] anmafsen;

ferner sind da solche, welche durch das Gaukelwerk und Blendwerk trügerischer Argumentation und Nutzanwendung die Vedagläubigen zu bedrängen lieben; —

mit diesen allen soll man nicht verkehren, denn sie sind offenbar nur Diebe und des Himmels unwürdig.

Denn so heifst es:

Durch Âtmanleugnungs-Blendwerke
Und falscher Nutzanwendung Schein
Verführt, weifs nicht mehr zu scheiden
Veda und Menschenwitz das Volk.

9. Nämlich Bṛihaspati war es, welcher, die Gestalt des Çukra [des Lehrers der Asura's] annehmend, um den Indra zu schützen, den Asura's zu ihrem Verderben diese Nichtwissenschaft *(avidyâ)* mitgeteilt hat, nach welcher das Böse gut und das Gute böse heifst, und sie zum Studium einer Satzung auffordern, welche die Lehrgebäude des Veda und [seiner Anhänge] umstürzen soll. Darum soll man diese Lehre nicht studieren, denn sie ist verkehrt und ist unfruchtbar, und ihr Lohn ist blofse [zeitliche] Lust [nur das *preyas*, nicht das *çreyas*, Kâṭh. 2,1], wie die eines vom rechten Wandel Abtrünnigen, daher man sich mit ihr nicht befassen soll. Denn die Schrift sagt (Kâṭh. 2,4. Îçâ 11 [mifsverstanden]. Kâṭh. 2,5):

Weit sind verschieden und entgegenstehend,
Was man das Wissen nennt und das Nichtwissen;
Nach Wissen seh' ich Naciketas trachten,
Der Lüste Heerschar hat dich nicht zerrüttet.

Doch wer Wissen und Nichtwissen,
Eins wie das andre kennt, erlangt
Rettung vom Tod durch Nichtwissen
Und durch Wissen Unsterblichkeit.

In des Nichtwissens Tiefe hin sich windend,
Sich selbst als Weise, als Gelehrte wähnend,
So laufen ziellos hin und her die Toren,
Wie Blinde, die ein selbst auch Blinder anführt.

10. Es geschah einmal (vgl. Chând. 8,7 fg.), dafs die Götter und die Dämonen, nach dem Âtman verlangend, dem Brahman sich nahten, ihm Verehrung zollten und sprachen: „Ehrwürdiger, wir sind nach dem Âtman verlangend, den mögest du uns mitteilen!“ Brahman aber, nach langem Nachdenken, erkannte, dafs die Dämonen den Âtman suchten, wo er nicht zu finden war; und darum zeigte er ihnen den Âtman da, wo er ganz und gar nicht zu finden ist. Darum leben sie in Verblendung und in Anklammerung [an das Irdische], zerschlagen das rettende Boot, und indem sie der Unwahrheit die Ehre geben, betrachten sie, wie bei einem Blendwerke *(indrajâlam)*, die Unwahrheit als die Wahrheit. Darum, was in den Veden geboten wird, das ist die Wahrheit, und was in den Veden gelehrt wird, darnach leben die Weisen. Darum soll ein Brahmane nichts Unvedisches studieren, denn der Erfolg würde sein wie bei jenen [Dämonen].

7,11: Der Om-Laut im Herzensraume und im Weltraume.

Von der 6,35 geschilderten „den Weltraum durchdringenden Kraft“ *(nabhaso 'ntargatam tejas)* war 6,37 gelehrt worden, dafs sie durch den Laut *Om* zu verehren sei. Wie dies geschehe, zeigt näher der erste Teil unseres Abschnittes in folgender Weise. Die Wesenheit des Äthers im Herzensraume ist jene „höchste Kraft“ *(param tejas)*; und die Wesenheit des Äthers im Herzensraume ist ebenso sehr der Laut Om *(tejas = brahman = veda = om)*. In Gestalt des Lautes Om steigt jene Kraft mit dem Odem empor und verbreitet sich, wie der emporquellende Rauch, weiter und weiter, bis sie, wie der Salzklumpen das Wasser oder wie die Hitze die geschmolzene Butter, schnell, wie der Gedanke des Meditierenden, das Universum durchdringt. Wegen dieser Schnelligkeit heifst der Laut Om der „blitzartige“, was hier auf sein „Erleuchten“ des ganzen Leibes (nach dem Kommentator des Weltleibes) gedeutet wird.

Es folgen zum Schlusse acht Verse, von denen jedoch nur zwei (Vers 4—5) jene Verehrung des *Tejas* durch *Om* betreffen, während die übrigen dazu nur in entfernterer Beziehung stehen.

Die Verse 1—3 sind nur eine metrische Zusammenfassung von Bṛih. 4,2,2—3.

Die Verse 4—5 zeigen, wie das Manas die Körperwärme, diese den Odem antreibt, den Laut Om zu erzeugen, welcher, von Herz zu Kehle und Zunge hin stetig wachsend, schliefslich zum Mutterschofs *(mâtṛikam)* des ganzen Veda wird.

Vers 6 schildert, in wörtlicher Wiederholung des Verses Chând. 7,26,2 (nur statt *paçyo* das üblichere *paçyan* setzend), die Erhabenheit des „Schauenden“ über Tod, Krankheit und Schmerz.

In Vers 7—8 werden die vier Zustände der Mâṇḍûkya-Upanishad mit den vier Vierteln des Brahman (Ṛigv. 10,90,3—4) in der Weise in Verbindung gesetzt, dafs Wachen, Traumschlaf, Tiefschlaf das eine Viertel ausmachen, während der „vierte Zustand“ (*turîyam*, siehe oben S. 343. 344) die drei unsterblichen Viertel ist. Weil er beide, die Wahrheit und die Unwahrheit, kosten wollte, ist Brahman in die zweiheithafte Welt eingegangen. Mit diesem grofsen Gedanken schliefst die Upanishad.

11. Wahrlich, die Wesenheit des im [Herzens-]Raume befindlichen Äthers, das ist jene höchste Kraft; diese ist dreifach dargelegt, im Feuer, in der Sonne und im Prâṇa.

Wahrlich, die Wesenheit des im [Herzens-]Raume befindlichen Äthers, das ist jene Silbe Om.

Durch sie bricht jene Kraft hervor, steigt empor und wird ausgehaucht, sei es ohne Unterlafs, sei es in Stützung auf die Meditation des Brahman.

Hierbei tritt jene Kraft beim Wallen [des Atems] als die das Licht verschmähende Wärme auf; und, ähnlich wie es beim Wallen des Rauches geschieht, nachdem sie im Herzensäther nur als einzelner Zweig emporgequollen ist, so entfaltet sie sich weiter und wird zu einem Aste nach dem andern, [im Unendlichen aufgehend] wie wenn ein Salzklumpen ins Wasser geworfen wird, oder wie die Hitze [aufgeht] in der geschmolzenen Butter, oder wie der Gedanke des Meditierenden [ins Unendliche] sich ausbreitet.

Hierbei zitieren sie das Wort[1]: „Aber warum heifst er

---

[1] Hier scheint wirklich sogar Atharvaçira'-Up. 4 (wenn nicht deren Quelle) zitiert zu werden.

[der Laut Om] der blitzartige? — Weil er, kaum ausgesprochen, den ganzen Leib [des Universums, Schol.] blitzartig erhellt.“

Darum also soll man durch den Laut Om jene unermeſsliche Kraft verehren.

---

1. Der Purusha im Aug'-Innern,
Der hier im rechten Auge weilt,
Der heiſst Indra, und ihm Gattin
Ist, die im linken Auge weilt.[1]

2. Und in des Herzens Hohlraume
Ist der beiden Vereinigung,
Das ist die Kraft *(tejas)*; ein Blutklumpen
Dient den beiden [als Nahrung] dort.

3. Aus dem Herzen emporsteigend,
Im Auge nehmend ihren Stand,
Dient als Leitung eine Ader,
Für zwei eine, die spaltet sich.

---

4. Manas trifft auf das Leibfeuer,
Dieses regt an den Leibeshauch,
Der Leibhauch, in der Brust schaltend,
Erweckt den Ton, den lieblichen.

5. Im Herzen durch des Äthers Feu'r entspringend,
Ein Punkt des Punkts, wird's zweifach in der Kehle,
Und dreifach schon ist's auf der Zungenspitze,
Doch strömt es aus, dann ist's das Mutterwesen.

---

6. Der Schauende schaut nicht den Tod,
Nicht Krankheit und nicht Ungemach,
Das All nur schaut der Schauende,
Das All durchdringt er allerwärts.

---

[1] Nach Bṛih. 4,2,2—3. Vgl. Talav. Up. Br. 1,43,9.

7. Der im Auge und der im Traum,
Der im Tiefschlaf und der zuhöchst,
Das sind seine vier Abarten,
Doch am gröfsten der vierte ist.

8. Ein Viertel Brahman's in Dreien,
In dem letzten drei Viertel sind.
Zu schmecken Wahrheit und Täuschung,
Ward zweiheitlich das grofse Selbst.

DIE UPANISHAD'S
DES WEISSEN YAJURVEDA:

BṚIHADARÂṆYAKA-UPANISHAD,
ÎÇÂ-UPANISHAD.

Die Bṛihadâraṇyaka-Upanishad

des weiſsen Yajurveda.

EINLEITUNG.

Die erste Entstehung des *Yajurveda* wird wohl so zu denken sein, daſs zunächst nur das Material an *Mantra*'s (Versen und Opfersprüchen), welche für den Adhvaryu-Dienst erforderlich waren, festgestellt und dem Gedächtnisse des Schülers eingeprägt wurde. Unter dieser Einschränkung war es dann möglich, in zwölf Jahren „alle (drei) Veden durchzustudieren" (Chând. 6,1,2; bei dem spätern Umfange erforderte jeder Veda zwölf Jahre Studiums), und dem entsprechend wird Çvetaketu Chând. 6,7,2 von seinem Vater unter anderm nur aufgefordert, „die Opfersprüche *(yajûṅshi)* herzusagen". Die Anweisung *(vidhi)* zum Gebrauche dieses Materials und die nötige Sacherklärung *(arthavâda)* desselben wurde daneben ursprünglich wohl nur in freier Rede dem Schüler übermittelt. Nach und nach fixierte sich in der Tradition auch diese „auf die rechte Bet- und Opferweise bezügliche" *(brâhmaṇam)* Belehrung und wurde (als die älteste indische Prosa) dem Schüler zum wörtlichen Auswendiglernen vorgesagt. Hierbei war naturgemäſs, ebenso wie in jener älteren, freieren Form, jeder Mantra von seinem Brâhmaṇam (Vidhi und Arthavâda) begleitet.

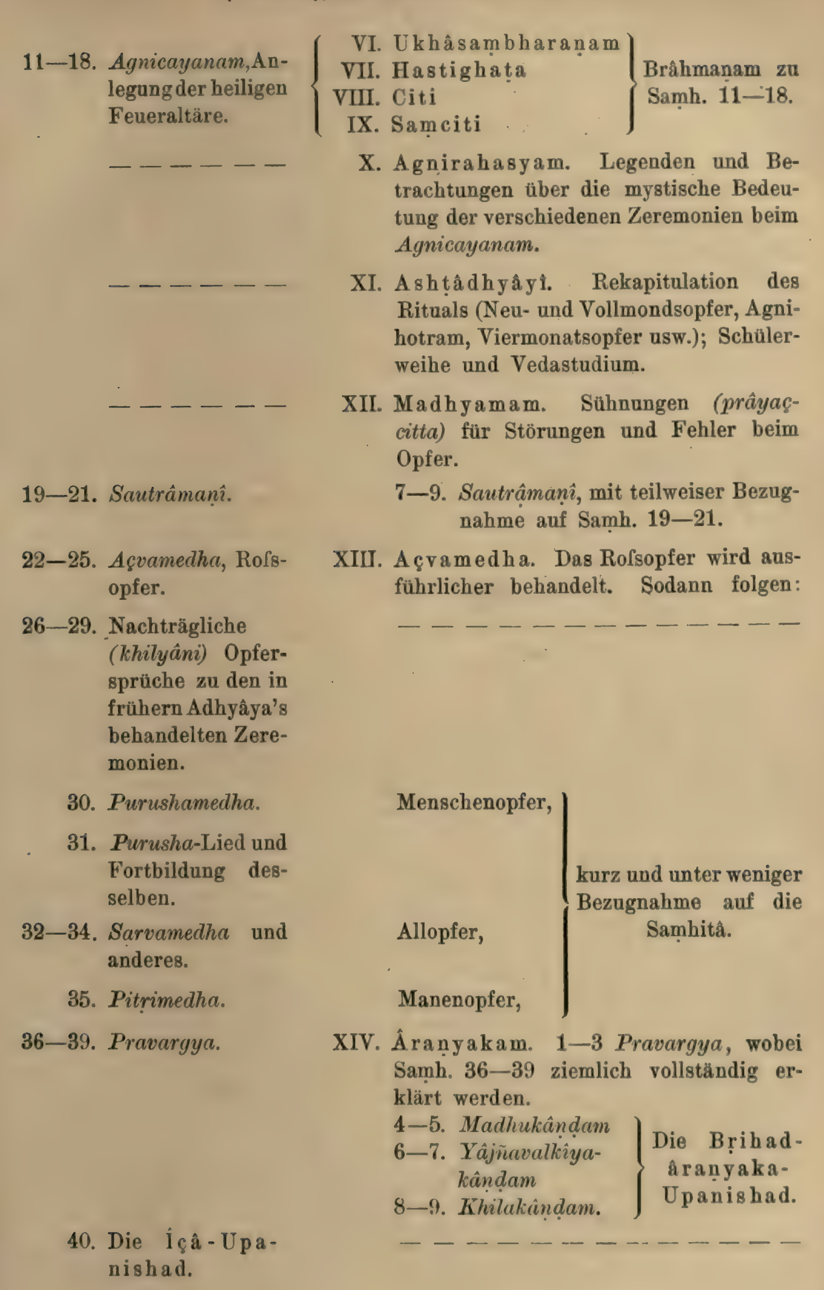
In dieser Gestalt haben den Yajurveda im wesentlichen die Schulen des schwarzen Yajurveda erhalten, wiewohl auch bei ihnen schon eine Scheidung der beiden Elemente in der Bildung begriffen ist, indem namentlich die auf den Soma und andre Opfer bezüglichen Mantra's und Brâhmaṇa's nicht nur gesondert, sondern auch, in allen drei Hauptschulen, durch Zwischeneinschiebung der, gleichfalls nach Mantra's und Brâhmaṇa's geschiedenen, *Agniciti* (Taitt. Saṃh. 4—5; Maitr. Saṃh. 2,7—13. 3,1—5;

Kâṭhakam 16—18. 19—22) weit voneinander getrennt werden (oben, S. 212. 312. 261). Es ist dies um so merkwürdiger, als auch im Çatapathabrâhmaṇam der auf das *Agnicayanam* bezügliche Çâṇḍilya-Teil (VI—X) sich an manchen, von Weber nachgewiesenen, Anzeichen als eine Einschiebung zwischen die Yâjñavalkya-Teile (I—V und XI—XIV) zu erkennen gibt.

Es war nur ein Schritt weiter in dieser Richtung, wenn der, durch die Schule der *Vâjasaneyin*'s (d. h. der Anhänger des Yâjñavalkya Vâjasaneya) vertretene weiſse Yajurveda das Mantra- und Brâhmaṇa-Material vollständig (wiewohl nicht ganz vollständig, vgl. Vâj. Saṃh. 16. 17. 18. 19. 24) sondert und in zwei verschiedene Werke verweist, die *Vâjasaneyi-Saṃhitâ* und das auf dieselbe Bezug nehmende *Çatapatha-Brâhmaṇam.* Das Motiv zu dieser Trennung mag einerseits das Vorangehen der Ṛigveda- und Sâmaveda-Schulen in derselben gewesen sein, anderseits in Schulzwecken gelegen haben, bei denen auf die gröſsere Leichtigkeit des Memorierens (fortlaufender rhythmischer und wiederum prosaischer Texte) mehr Gewicht gelegt wurde, als auf das unmittelbare (durch Zerreiſsung des Zusammengehörigen erschwerte) Verständnis. Jedenfalls tun sich die Vâjasaneyin's auf ihre Neuerung viel zugute; sie nennen ihre Sammlung (Çatap. Br. 14,9,4,33) *çuklâni yajûṅshi* „weiſse (von ungehörigen Zutaten gereinigte) Opfersprüche“, wollen dieselben von dem Sonnengott, als dem Prototyp aller Klarheit, erhalten haben und sind auf ihre „vagabundierenden“ Brüder vom schwarzen Yajus (die *caraka-adhvaryu*'s) übel zu sprechen.

Saṃhitâ und Brâhmaṇam der Vâjasaneyin's sind in zwei (wenig verschiedenen) Rezensionen vertreten, der der *Kâṇva*'s und der der *Mâdhyandina*'s. Wir behandeln, nach dem Vorgange des Çaṅkara, die beiden Upanishad's der Schule nach der *Kâṇva*-Rezension; nur die folgende Inhaltsübersicht bezieht sich auf die (allein vollständig vorliegende) Rezension der *Mâdhyandina*'s.

Vâjasaneyi-Saṃhitâ. (40 Adhyâyâ's.)	**Çatapatha-Brâhmaṇam.** (XIV Kâṇḍa's.)
1—2. Neu- und Vollmondsopfer.	I. Haviryajña. Brâhmaṇam zu Saṃh. 1—2.
3. Agnihotram. Viermonatsopfer.	II. Ekapâdikâ. Brâhmaṇam zu Saṃh. 3.
4—8. Somaopfer *(Agnishṭoma).*	III. Adhvara. Vorbereitungen zum Somaopfer. Frühkelterung.
	IV. Graha. Fortsetzung. Mittags- und Abendkelterung.
9—10. *Vâjapeya* und *Râjasûya* (zwei Modifikationen des Somaopfers).	V. Sava. Brâhmaṇam zu Saṃh. 9—10.



11—18. *Agnicayanam*, Anlegung der heiligen Feueraltäre.	VI. Ukhâsambharanam VII. Hastighata VIII. Citi IX. Samciti } Brâhmanam zu Samh. 11—18.
— — — — — —	X. Agnirahasyam. Legenden und Betrachtungen über die mystische Bedeutung der verschiedenen Zeremonien beim *Agnicayanam*.
— — — — — —	XI. Ashtâdhyâyî. Rekapitulation des Rituals (Neu- und Vollmondsopfer, Agnihotram, Viermonatsopfer usw.); Schülerweihe und Vedastudium.
— — — — — —	XII. Madhyamam. Sühnungen *(prâyaçcitta)* für Störungen und Fehler beim Opfer.
19—21. *Sautrâmanî.*	7—9. *Sautrâmanî*, mit teilweiser Bezugnahme auf Samh. 19—21.
22—25. *Açvamedha*, Rofsopfer.	XIII. Açvamedha. Das Rofsopfer wird ausführlicher behandelt. Sodann folgen:
26—29. Nachträgliche *(khilyâni)* Opfersprüche zu den in frühern Adhyâya's behandelten Zeremonien.	— — — — — — — — — — — — —
30. *Purushamedha.*	Menschenopfer,
31. *Purusha*-Lied und Fortbildung desselben.	} kurz und unter weniger Bezugnahme auf die Samhitâ.
32—34. *Sarvamedha* und anderes.	Allopfer,
35. *Pitrimedha.*	Manenopfer,
36—39. *Pravargya.*	XIV. Âranyakam. 1—3 *Pravargya*, wobei Samh. 36—39 ziemlich vollständig erklärt werden. 4—5. *Madhukândam* 6—7. *Yâjñavalkîya-kândam* 8—9. *Khilakândam.* } Die Brihad-âranyaka-Upanishad.
40. Die Îçâ-Upanishad.	— — — — — — — — — — — — —

Die Bṛihadâraṇyaka-Upanishad.

Schon bei der Chândogya-Upanishad zogen wir aus dem Umstande, daſs am Ende der einzelnen Prapâṭhaka's sich vielfach vereinzelte Fragmente finden, den Schluſs, daſs diese Prapâṭhaka's, vor ihrer Vereinigung zu einem Ganzen, als selbständige Werke bestanden zu haben scheinen. — Noch deutlicher zeigt diesen Charakter eines Konglomerates die Bṛihadâraṇyaka-Upanishad. Von den drei Teilen, in welche sie zerfällt, bezeichnet schon die Tradition der Kommentare den letzten (Adhy. 5—6) als *Khilakâṇḍam* (Nachtragteil), und sein Inhalt rechtfertigt diese Benennung vollkommen. Aber auch die beiden ersten Teile, das *Madhukâṇḍam* (Adhy. 1—2) und das *Yâjñavalkîyam kâṇḍam* (Adhy. 3—4) müssen ursprünglich unabhängig voneinander bestanden haben, wie mit Sicherheit schon daraus hervorgeht, daſs dieselbe Erzählung (von Yâjñavalkya und seinen beiden Frauen) fast durchweg mit denselben Worten in beiden Teilen (2,4 und 4,5) sich vorfindet. Zum Glück gibt uns aber hier die Überlieferung noch einen weitern Aufschluſs (wenn es nur gelingt, ihn richtig zu benutzen) in Gestalt der den drei Kâṇḍa's angehängten *Vaṅça*'s oder Lehrerlisten. Ein weiterer Vaṅça findet sich noch am Schlusse des Çâṇḍilya-Teiles, Çatap. Br. 10,6,5,9 (= Bṛih. 6,5,4). Wir wollen diese vier Vaṅça's im folgenden der Kürze halber mit M¹, M², M³, M⁴ und K¹, K², K³, K⁴ bezeichnen:

Mâdhyandina-Rezension.	*Kâṇva*-Rezension.
M¹ = Çatap. Br. 10,6,5,9	K¹ = Bṛih. 6,5,4
M² = Çatap. Br. 14,5,5,20—22	K² = Bṛih. 2,6
M³ = Çatap. Br. 14,7,3,26—28	K³ = Bṛih. 4,6
M⁴ = Çatap. Br. 14,9,4,30—33	K⁴ = Bṛih. 6,5,1—3.

Zunächst ist zu bemerken, daſs K¹, statt, wie M¹, am Schlusse des Çâṇḍilya-Teiles zu stehen, zu dem es gehört, sehr unpassend an K⁴ angeklebt ist und dadurch zu den wunderlichsten Miſsverständnissen der Kommentatoren (Çaṅkara, Ânandajñâna, Sureçvara) Anlaſs gegeben hat. Daſs im übrigen K⁴ und M⁴ sich nicht etwa auf das Khilakâṇḍam, sondern auf die ganze Saṃhitâ nebst Brâhmaṇam beziehen, sagt ja der Text selbst *(imâni çuklâni yajûṅshi)* und ist auch von den Kommentatoren richtig gesehen worden. Ebenso unzweifelhaft ist, daſs die Anfangsworte des Vaṅça K¹ M¹: *samânam â Sâñjîvîputrâd*, eine Vorausbeziehung auf den vollständigen Vaṅça K⁴ M⁴ enthalten und besagen: „von dem jüngsten Gliede (in K⁴ *Pautimâshîputra*, in M⁴ der Redaktor selbst, *vayam*) bis hinauf zu *Sâñjîvîputra* (d. h. nach K⁴ bis zum vierunddreiſsigsten, nach M⁴ bis zum vierzigsten Lehr-Ahnherrn) ist die Reihe dieselbe (wie in K⁴ M⁴)". Von da an weiter aufwärts aber sind sie (bis auf den beiden gemeinsamen Namen *Kuçri*) völlig verschieden, indem K¹ M¹ in zwölf weitern Gliedern, und zwar durch Çâṇḍilya, bis zu *Brahman*, hingegen K⁴ M⁴ in siebzehn (M⁴ achtzehn) weitern Gliedern, und zwar durch Yâjñavalkya, bis zu *Âditya* als oberstem Urheber und Offenbarer der

Lehre hinaufsteigen. Hiernach wird die von Weber geäufserte Vermutung in hohem Grade wahrscheinlich, dafs wir in K¹ M¹ den Vañça der Çâṇḍilyabücher (des Agnicayanam, Çatap. Br. VI—X), hingegen in K⁴ M⁴ den Vañça der Yâjñavalkyabücher (Çatap. Br. I—V. XI—XIV) besitzen; und wenn wir auch nicht mit diesen Vañça's Çâṇḍilya und Yâjñavalkya in die Urzeit verlegen werden, so ist historisch doch wohl das in ihnen sich ausdrückende Bewufstsein, dafs der Altarschichtungskultus (Çâṇḍilya) und der gewöhnliche Opferkultus (Yâjñavalkya) zwei ursprünglich verschiedene Arten der Gottverehrung waren, welche sodann sekundär miteinander verschmolzen wurden. Wann diese Verschmelzung zuerst stattgefunden, das wird sich aus den Vañça's wohl schwerlich feststellen lassen. Rechnet man zwischen Lehrer und Schüler im Durchschnitt einen Altersunterschied von zwanzig Jahren, so würde der Zeitpunkt der ersten Verknüpfung beider Rituale *(Sâñjîvîputra)* von dem Redaktor des Çatapathabrâhmaṇam um achthundert Jahre rückwärts liegen. In den Namen stimmen beide Rezensionen K¹ K⁴ und M¹ M⁴ von *Brahman* und *Âditya* abwärts (von einigen Umstellungen und zwei Einschiebungen abgesehen) bis auf *Âtreyîputra* vollständig überein; von da an aber scheinen Kâṇva's und Mâdhyandina's sich getrennt zu haben; dieser Zeitpunkt würde vom Redaktor des Çatapathabrâhmaṇam an um zwanzig Glieder, also, nach obiger Berechnung, um vierhundert Jahre zurück liegen. — Schliefslich möchten wir noch der Vermutung Raum geben, dafs die Metronymika doch wohl nicht auf die leiblichen Mütter, sondern auf die *Vidyâ* als Gattin (oder Tochter) des Lehrers zu beziehen sind, aus welcher, durch Einwirkung des Lehrers, der Schüler seine (geistige) Geburt empfängt. Der Lehrer gebiert den Schüler (Atharvav. 11,5,3), nachdem er mit demselben vermöge seines Wissens schwanger gegangen ist (*jñânair bibharti*, Çvet. 5,2). Hiernach könnte auch *Pautimâshîputra* (letzter Name in K⁴) der Schüler des *Pautimâshya* (letzter Name in K² K³), oder auch allenfalls, in einer durch die Analogie bedingten Ungenauigkeit, dieser selbst sein.[1]

Wenden wir uns nun von dieser, auf Saṃhitâ und Brâhmaṇam als Ganzes bezüglichen Lehrerliste K¹ M¹ K⁴ M⁴ zu den Vañça's K² M² am Ende des Madhukâṇḍam und K³ M³ am Ende des Yâjñavalkîyaṃ Kâṇḍam, so bemerken wir zunächst die auffallende Erscheinung, dafs diese vier philosophischen Listen K² M² K³ M³ in den Namen zwar untereinander eine weitgehende Übereinstimmung zeigen, hingegen, verglichen mit der die Tradition des Rituals (*imâni çuklâni yajûṅshi*, Bṛih. 6,5,3) betreffenden Liste K¹ M¹ K⁴ M⁴, von Brahman als gemeinsamem Anfange an bis zu

[1] Die Namen sind vielfach, etymologisch betrachtet, sehr drollig; wahrscheinlich sind manche derselben Spitznamen, wie sie den Lehrern, nicht sowohl von Gegnern als, unbeschadet der Pietät, von den eignen Schülern beigelegt wurden und in der Tradition fester hafteten als die wirklichen Namen. — Wenn wir ehemaligen Pförtner zusammenkommen und über die alte Herrlichkeit der *alma mater* uns unterhalten, so wird der alten Lehrer oft und in grofsen Ehren gedacht, aber die Erwähnung derselben geschieht, bei den populäreren Gestalten, vorwiegend nach den Spitznamen.

Ende fast durchweg verschiedene Namen enthalten. Hieraus folgt erstlich (was ja auch schon aus ihrer Stellung hervorgeht), dafs diese Philosophenlisten K^2 M^2 K^3 M^3 sich nur auf die mit ihnen abschliefsenden Upanishadteile beziehen, K^2 M^2 auf Bṛih. 1—2, K^3 M^3 auf Bṛih. 3—4, zweitens aber die überraschende, und doch sehr natürliche Tatsache, dafs innerhalb derselben Çâkhâ, also zunächst der der Vâjasaneyin's, die Hauptträger der rituellen und der philosophischen Tradition (Brâhmaṇa's und Upanishad's) voneinander verschieden waren. Natürlich gilt dies nur von den grofsen „Spezialisten"; der gewöhnliche Guru mochte den bei ihm wohnenden Brahmacârin's sein Brâhmaṇam und hinterher seine Upanishad dozieren, ohne an dem widersprechenden Geiste beider Urkunden sonderlichen Anstofs zu nehmen.

Vergleichen wir weiter die beiden Philosophenlisten K^2 M^2 am Schlusse des Madhukâṇḍam und K^3 M^3 am Schlusse des Yâjñavalkîyakâṇḍam miteinander, so stimmen die Namen von *Brahma Svayambhu* an bis zum vierzigsten Gliede (von zweimaliger Auslassung des Namens *Bhâradvâja* in K^2 K^3 abgesehen) in allen vier Listen vollkommen überein; vom vierzigsten Gliede aber (*Vaijapâyana* in K^2 M^2, *Sâyakâyana* in K^3 M^3) gehen sie sehr auseinander.

Zwar in der *Mâdhyandina*-Rezension liegt der ganze Unterschied darin, dafs M^3, statt des einen *Vaijapâyana* in M^2, sechs andre Namen und später nochmals zwei Namen (die *Aurṇavâbhâḥ* d. h. „Wollweber", im Plural, und die *Kauṇḍinyaú*) zwischen einschiebt. Dies kann natürlich nicht richtig sein (der Schüler kann von des Lehrers Lehrer nicht anderseits durch sechs Lehrergenerationen getrennt sein), sieht nach Überarbeitung aus, und es ist damit wohl nichts weiter anzufangen.

Um so interessanter liegen die Verhältnisse in der Kâṇva-Rezension, indem die Madhu-Liste K^2 und die Yâjñavalkya-Liste K^3 in den achtunddreifsig Namen der Urzeit übereinstimmen (dies mag spätere Konstruktion sein), dann aber in den elf (K^3 zwölf) Namen der ältern Zeit fast völlig auseinander gehen und wiederum in den neun Namen der jüngern Zeit von *Âgniveçya* bis *Pautimâshya* vollkommen übereinstimmen. Dies läfst wohl keine andre Erklärung zu, als dafs bis neun Generationen (etwa 200 Jahre) vor Pautimâshya das *Madhukâṇḍam* und das *Yâjñavalkîyakâṇḍam* als selbständige Upanishadwerke innerhalb der Çâkhâ der Vâjasaneyin's bestanden, sodann (durch *Âgniveçya*) verbunden wurden, und dafs ihnen im weitern Verlaufe das aus allerlei Nachträgen bestehende *Khilakâṇḍam* angeschlossen wurde.

Zum Schlusse folge eine allgemeine Inhaltsübersicht der Bṛihadâraṇyakai Upanishad nach der Kâṇva-Rezension.

I. Madhukâṇḍam (Adhyâya 1—2).

Erster Adhyâya.

1—2. Das Opferrofs beim Açvamedha ist das Weltall, welches Prajâpati schuf, um es sodann sich selbst als Opfer zu bringen.

3. Der *Prâṇa* als Retter und Erhalter der Lebensorgane, in psychischem und in kosmischem Sinne.
4. Die Schöpfung der Welt aus dem *Âtman* oder *Brahman*, und die Erkenntnis: *aham brahma asmi* (ich bin Brahman).
5. *Manas*, *Vâc* und *Prâṇa* als die drei Schöpfungen, welche Prajâpati sich selbst zur Speise hervorgebracht.
6. Der *Âtman* erscheint dreifach, als Name, Gestalt und Werk; Name und Gestalt sind *amṛitaṃ satyena channam.*

Zweiter Adhyâya.

1. Gespräch des *Ajâtaçatru* mit *Bâlâki Gârgya* (parallel Kaush. 4). Der *vijñânamaya purusha* (das Subjekt des Erkennens) zieht im Schlafe die Lebensorgane in sich herein und läſst beim Erwachen sie und die Welten wieder aus sich hervorgehen.
2. Der *Prâṇa* und seine Verkörperung im Leibe, besonders im Haupte des Menschen.
3. Das Brahman hat zwei Formen, das Gestaltete und das Ungestaltete. Letzteres erscheint als der Purusha in der Sonne und im Auge, ist aber als die Realität der Realität seinem Wesen nach unerkennbar *(neti, neti).*
4. Gespräch des *Yâjñavalkya* mit *Maitreyî.* Alles steht in Beziehung auf den Âtman; wer ihn erkennt, hat damit alles erkannt. Doch ist er, als das objektlose Subjekt des Erkennens, an sich ohne Bewuſstsein.
5. Relativität aller Erscheinungen (sie sind wechselweise für einander *madhu* „Honig“); alleinige Absolutheit des (als *Purusha* in den Naturerscheinungen und im Menschen verkörperten) *Âtman.*
6. *Vaṅça*, Lehrerliste von *Pautimashya* bis hinauf zu *Brahma Svayambhu* (58 Glieder).

II. Yâjñavalkîyaṃ Kâṇḍam (Adhyâya 3—4).

Das ganze Kâṇḍam ist eine Tetralogie aus vier philosophischen Gesprächen (Adhy. 3. 4,1—2. 4,3—4. 4,5), deren Hauptunterredner (vergleichbar dem Sokrates in den platonischen Dialogen) *Yâjñavalkya* ist.

Dritter Adhyâya.

Erstes Gespräch: Yâjñavalkya beweist seine Überlegenheit gegen neun Unterredner: *Açvala*, *Ârtabhâga*, *Bhujyu*, *Ushasta*, *Kahola*, *Gârgî*, *Uddâlaka*, *Gârgî* und *Vidagdha Çâkalya.*

1. *(Açvala.)* Über den Opferkultus und seinen Lohn.
2. *(Ârtabhâga.)* Die Fesselung der Seele im Leben durch die Organe und Objekte, und ihr Schicksal nach dem Tode.
3. *(Bhujyu.)* Die Darbringer des Roſsopfers, und ihr Weg ins Jenseits.

4. *(Ushasta.)* Theoretische Unerkennbarkeit des Brahman.
5. *(Kahola.)* Ergreifbarkeit desselben auf praktischem Wege.
6. *(Gârgî.)* Stufenweise Erhebung vom Bedingten zum Unbedingten als dem Urgrund aller Gründe.
7. *(Uddâlaka.)* Der die Welt äufserlich zusammenhaltende Faden *(sûtram)* ist der Wind, aber der innere Lenker *(antaryâmin)* aller Wesen ist der Âtman, der, als das Subjekt des Erkennens, selbst unerkennbar und frei von Leiden ist.
8. *(Gârgî.)* Die ganze Welt wird befafst vom Raume *(âkâça)*, dieser aber wiederum vom Unvergänglichen *(aksharam)*, welches, verschieden von allem was wir kennen, die Welt regiert und unerkennbar, als das Subjekt des Erkennens, in uns weilt.
9. *(Vidagdha Çâkalya.)* Die letzte Einheit, auf welche die vedischen Götter, die Kräfte *(purusha)* im Menschen, die Schutzgottheiten des Menschen und der als Baum betrachtete Mensch selbst zurückgehen, ist der, den höchsten Gipfel aller Persönlichkeit bildende *(sarvasya âtmanaḥ parâyaṇa)*, von den Upanishad's gelehrte Purusha *(aupanishada purusha)*, d. h. der *Âtman.*

Vierter Adhyâya.

Zweites Gespräch (4,1—2), zwischen König *Janaka* und *Yâjñavalkya.*

1. Sechs Definitionen des Brahman durch andre Lehrer als *vâc, prâṇa, cakshuḥ, çrotram, manas, hṛidayam* werden von Yâjñavalkya durch Zurückführung auf ihre Wesenheit (als *prajñâ, priyam, satyam, ananta, ânanda, sthiti*) vertieft, aber auch in dieser verbesserten Fassung als unzulänglich befunden.
2. Die von Yâjñavalkya aufgeworfene Frage nach dem Schicksal der Seele nach dem Tode wird durch Hinweis auf die Identität des individuellen und des höchsten Âtman beantwortet.

Drittes Gespräch (4,3—4), zwischen *Janaka* und *Yâjñavalkya.*

4,3,1—8. Das Licht des Menschen ist der *Âtman,* d. h. der *vijñânamaya antarjyotiḥ purusha* (das Subjekt des Erkennens).
4,3,9—18. Der Âtman im Wachen und im Traumschlafe.
4,3,19—34. Der Âtman im tiefen, traumlosen Schlafe.
4,3,35—4,2. Der Âtman beim Sterben.
4,4,3—6. Die Seele des Nichterlösten nach dem Tode.
4,4,6—25. Schilderung der Erlösung.

Viertes Gespräch (4,5), zwischen *Yâjñavalkya* und seiner Gattin *Maitreyî;* nahezu identisch mit Bṛih. 2,4.

6. *Vañça*, Lehrerliste von *Pautimâshya* bis hinauf zu *Brahma Svayambhu* (59 Glieder).

III. Khilakâṇḍam (Adhyâya 5—6).

Fünfter Adhyâya.

1. Die Unerschöpflichkeit Gottes.
2. Bezähmung, Geben, Mitleid *(da, da, da)* als Kardinaltugenden.
3. Brahman als das Herz *(hṛi-da-yam)*.
4. Erklärung der Formel *tad vai tad*.
5. Über *satyam*, kosmologisch, etymologisch, in der Sonne und im Auge.
6. Kurzer Ausdruck der Çâṇḍilyalehre (Çatap. Br. 10,6,3. Chând. 3,14).
7. Das Brahman als *vidyut*.
8. *Prâṇa, Vâc* und *Manas* als Stier, Kuh und Kalb.
9. Der *agni vaiçvânara* als das Verdauungsfeuer.
10. Weg ins Jenseits durch *Vâyu, Âditya, Candramas* zu Brahman.
11. Krankheit, Hinaustragung des Leichnams und Verbrennung desselben als *paramam tapas*.
12. Brahman ist nicht blofs Nahrung *(vi)* oder Leben *(ram)*, sondern beides vereinigt *(vi-ram*, Entsagen).
13. Der Prâṇa als *uktham, yajus, sâman* und *kshatram*.
14. Die vier Füfse der Gâyatrî sind: Welten, Veden, Lebenshauche und der in Sonne und Auge erscheinende *Prâṇa*.
15. Gebet (wahrscheinlich eines Sterbenden) an *Pûshan* (= Îçâ 15—18).

Sechster Adhyâya.

1. Der Rangstreit der Organe, wie Chând. 5,1—2.
2. Die *Pañcâgnividyâ* (Seelenwanderungslehre), wie Chând. 5,3—10.
3. Der *Çrîmantha* (Quirlung des Glücks), entsprechend Chând. 5,2,4—9.
4. Der *Putramantha* (Quirlung des Sohnes), d. h. Zeugungslehre.
5. Zwei *Vañça*'s (Lehrerlisten).
   1—3. Von *Pautimâshîputra* bis hinauf zu *Âditya* (52 Glieder).
   4. Von *Pautimâshîputra* bis zu *Brahma Svayambhu* (46 Glieder).

Das Madhukâṇḍam.

(Bṛihadâraṇyaka-Upanishad 1—2.)

Erster Adhyâya.

Erstes Brâhmaṇam.

1.—2. Brâhmaṇam: Die mystische Bedeutung des Rofsopfers. — Die Çâṇḍilyabücher des Çatapathabrâhmaṇam (VI—X) bekunden ihre ursprüngliche Selbständigkeit unter anderm auch dadurch, dafs sie im Agnirahasyam, als ginge damit der Veda zu Ende *(vedânta)*, mit upanishadartigen Betrachtungen schliefsen: Çatap. Br. 10,5,3 und die benachbarten Stücke werden schon von den Brahmasûtra's 3,3,44—52 als zur Vidyâ gehörig in Anspruch genommen; zwei weitere Abschnitte, 10,6,1 (Vaiçvânaravidyâ) und 10,6,3 (Çâṇḍilyavidyâ) sind uns in bedeutsamer Fortbildung in der Chândogya-Upanishad begegnet (oben S. 144 fg., 109 fg.), und die beiden

letzten Kapitel, Çatap. Br. 10,6,4—5, über die mystische Bedeutung des Rofsopfers, werden von der Kâṇva-Rezension als Bṛih. 1,1—2 an den Anfang der Upanishad gestellt, und aus guten Gründen. Denn wie die Upanishad's des Ṛigveda vom *uktham* (oben S. 10 fg., 21 fg.), die des Sâmaveda vom *sâman*, *udgîtha* usw. ihren Ausgangspunkt nehmen (oben S. 66 fg., S. 203 Anm.), so knüpft die yajurvedische Bṛihadâraṇyaka-Upanishad in ihren beiden ersten Abschnitten an das Opfer, und zwar an das Rofsopfer als die höchste Opferleistung an, um dasselbe allegorisch zu deuten. Nur der versteht das Rofsopfer in Wahrheit (Bṛih. 1,2,7), welcher weifs, dafs das zu opfernde Rofs, wie das erste Brâhmaṇam in grotesker Anschauung ausführt, das Weltall ist. Denn die Welt ist, nach einem schon im Ṛigveda hervortretenden Gedanken (10,81,1. 6, Gesch. d. Phil. I, 135 fg.), von Prajâpati, der zugleich das Leben (*prâṇa*, Bṛih. 1,2,3) und der Tod *(mṛityu)* oder der Hunger ist, erschaffen worden, um dasselbe als ein von ihm selbst sich selbst dargebrachtes Opfer zu verschlingen. Zu diesem Zwecke schafft er zunächst die Urwasser (1,2,1) und als eine Verdichtung derselben die Erde (1,2,2), breitet sich als Lebenshauch dreifach zu Agni, Vâyu und Âditya aus, schafft, durch Zeugung seines Manas mit der Rede (dem göttlichen Vedaworte), das Jahr und sodann alle Geschöpfe, um sie als *Aditi* (von *ad* „essen“ abgeleitet) zu verschlingen. Seinen höchsten Ausdruck findet dieser Gedanke darin, dafs Prajâpati selbst sich in ein Rofs umwandelt, welches ihm, und mit ihm den übrigen Gottheiten, im Rofsopfer dargebracht wird. Wer sich durch dieses Wissen zur Einheit mit Prajâpati, dem Hunger, dem Tode erhebt, dem kann der Tod nichts mehr anhaben, weil der Tod sein eignes Selbst ist.

Om!

1. Die Morgenröte, wahrlich, ist des Opferrosses Haupt, die Sonne sein Auge, der Wind sein Odem, sein Rachen das allverbreitete Feuer, das Jahr ist der Leib des Opferrosses. Der Himmel ist sein Rücken, der Luftraum seine Bauchhöhle, die Erde seines Bauches Wölbung; die Pole sind seine Seiten, die Zwischenpole seine Rippen, die Jahreszeiten seine Glieder, die Monate und Halbmonate seine Gelenke, Tage und Nächte seine Füfse, die Gestirne seine Gebeine, das Gewölk sein Fleisch. Das Futter, das es verdaut, sind die Sandwüsten, die Flüsse seine Adern, Leber und Lungen die Gebirge, die Kräuter und Bäume seine Haare; die aufgehende Sonne ist sein Vorderteil, die niedergehende sein Hinterteil. Was es bleckt, das ist Blitz, was es schauert, ist Donner, was es wässert, Regen; seine Stimme ist Rede.

2. Der Tag, fürwahr, ist entstanden für das Rofs als die Opferschale, die vor ihm stehet: seine Wiege ist in dem Welt-

meere gen Morgen; die Nacht ist für es entstanden als die Opferschale, die hinter ihm stehet: ihre Wiege ist in dem Weltmeere gen Abend; diese beiden Schalen entstanden, das Rofs zu umgeben. Als Rofs zog es die Götter, als Kämpfer die Gandharven, als Renner die Dämonen, als Pferd die Menschen. Der Ozean ist sein Verwandter, der Ozean seine Wiege.

Zweites Brâhmaṇam.

1. Am Anfang war hier nichts; denn diese Welt war verhüllt von dem Tode; von dem Hunger; denn der Tod ist Hunger. Da schuf er das *Manas* (den Verstand, den Willen); denn er begehrte, selbsthaft (körperhaft) zu sein. Er wandelte lobsingend; da er lobsang, entstand das Wasser; denn er sprach: „Da ich lobsang *(arc)*, ward mir Freude *(ka)*". Dieses ist das Wesen des Strahles *(arka)*. Dem wird Freude zuteil, der also dieses Wesen des Strahles weifs.

2. Denn der Strahl ist das Wasser. Was an dem Wasser der Rahm war, das wurde gekernt; daraus entstand die Erde. Dabei ermüdete er. Da er ermüdete, da er sich erhitzte, ward seine Kraft, sein Saft zu Feuer.

3. Er zerteilte sich selbst in drei, [ein Drittel Feuer], ein Drittel Sonne, ein Drittel Wind; so war er als Lebenshauch *(prâṇa)* dreifach ausgebreitet. Sein Kopf war die Gegend gen Morgen, hier und dort waren seine Vorderschenkel; sein Schweif war die Gegend gen Abend, hier und dort waren seine Hinterschenkel; Süd und Nord waren seine Seiten, der Himmel sein Rücken, der Luftraum seine Bauchhöhle, diese Erde seine Brust. Derselbige stehet gegründet auf den Wassern. — Wo immer er gehen mag, da stehet gegründet, wer solches weifs.

4. Er begehrte, ein zweites Selbst (Leib) zu haben; da pflog er als Manas mit der Rede Begattung (vgl. 1,4,17 und Gesch. d. Phil. I, S. 201. 206), er, der Hunger, der Tod. Was sich als Same ergofs, das ward das Jahr (die Zeit); denn vordem war das Jahr nicht vorhanden. Selbiges trug er so lange Zeit, wie ein Jahr ist, und nach Ablauf dieser Zeit liefs er es hervorgehen. Gegen selbiges, nachdem es geboren war,

sperrte er den Rachen auf; da schrie es: *bhâṇ!* Daraus entstand die Rede [*bhaṇ*, *bhaṇati* reden].

5. Er erkannte: „Wenn ich diesem nachstelle, so wird meine Speise nur gering sein“. Da schuf er mit jener Rede [dem Veda], mit jenem Selbste [dem Manas] dieses Ganze, was immer vorhanden, die Verse [des Ṛigveda], die Sprüche [des Yajurveda], die Lieder [des Sâmaveda], die Gesänge, die Opfer, die [opfernden] Geschöpfe, die [zu opfernden] Tiere. Alles, was er immer schuf, das beschloſs er zu verschlingen; weil er alles verschlingt *(ad)*, darum ist er die *Aditi* (die Unendlichkeit). Der wird zum Verschlinger des Weltalls, dem dient das Weltall zur Speise, wer also das Wesen der *Aditi* versteht.

6. Da begehrte er, noch weiter ein gröſseres Opfer darzubringen; er mühte sich ab, er kasteite sich; da er sich abmühte, da er sich kasteite, wichen von ihm Schönheit und Kraft. Nämlich die Lebensgeister sind Schönheit und Kraft. Indem die Lebensgeister aus ihm wichen, begann sein Leib anzuschwellen; aber sein Manas war in dem Leibe geblieben.

7. Da begehrte er: „Dieser Leib soll mir opfertauglich *(medhya)* werden; in ihm will ich mich verkörpern“. Darauf ward er zu einem Rosse *(açva)*, darum daſs er angeschwollen war *(açvat)*. Und er sprach: „Dieser (Leib) ist mir opfertauglich *(medhya)* geworden“. Darum heiſst das Roſsopfer *Açva-medha*. — Fürwahr, der versteht das Roſsopfer, der es also versteht! — Selbiges [Roſs] bewachte er, ohne es zu fesseln. Nach Ablauf eines Jahres brachte er es als Opfer für sich selbst dar; die [übrigen, bei der Açvamedhafeier geopferten] Tiere aber überwies er den Göttern. Darum bringt man, als ein [zugleich] allen Göttern geweihtes, dem Prajâpati dies Opfer dar. Wahrlich, jener ist das Roſsopfer, welcher dort [als Sonne] leuchtet; sein Leib ist das Jahr. Dieses [irdische] Feuer ist der *Arka* (das Opferfeuer beim Roſsopfer); sein Leib sind diese Welten. Diese beiden sind das Opferfeuer und das Roſsopfer. Und wiederum sind sie nur eine einzige Gottheit, nämlich der Tod. — [Wer solches weiſs,] der wehret ab den Wiedertod; der Tod überwältigt ihn nicht, darum daſs der Tod sein Selbst ist (Çatap. Br. 10,5,2,23); zu einer jener Gottheiten [die an dem Roſsopfer teilhaben] wird er.

Drittes Brâhmanam.

Ehe man die philosophische Kraft besafs, das Prinzip der Dinge, den Âtman, in seiner Reinheit aufzufassen und mittels jenes grofsen „*neti, neti*“ (Brih. 2,3,6. 3,9,26. 4,2,4. 4,4,22. 4,5,15) in Gegensatz zu allen seinen Erscheinungen zu stellen, versuchte das noch ungereifte (auch in der Metaphysik mit empirischen Anschauungsformen operierende) Denken, das Prinzip der Welt zu ergreifen, indem es dasselbe in irgend einer besonders deutlichen Erscheinungsform anschaute. Eine solche ist namentlich der *Prâna*, „der Lebenshauch“, welcher daher nicht nur in der Vorgeschichte der Âtmanlehre eine wichtige Stelle einnimmt (vgl. darüber Gesch. d. Phil. I, 294—305), sondern auch in den Upanishad's eines der gebräuchlichsten Symbole (*pratîkam*, Brahmasûtra 4,1,4) des Âtman bleibt. So begegneten wir z. B. im dritten Adhyâya der Kaushîtaki-Upanishad (oben S. 41 fg.) dem Bestreben, durch Identifikation von *Prâna* und *Prajñâtman*, über das Symbol hinaus zur Wesenheit zu gelangen; und so bieten die beiden gröfsten unter den Upanishad's, als Vorbereitung der Âtmanlehre und daher gleich am Eingange, Chând. 1,2—3 und Brih. 1,3, einen Text, welcher den Prâna (psychisch und kosmisch) als die von Übel und Bösem unberührbare und alle übrigen Organe (psychisch und kosmisch) über Übel und Böses hinausführende Wesenheit verherrlicht. Beide Texte gehen ohne Zweifel auf eine gemeinsame Grundlage zurück, weichen aber in der Ausführung erheblich voneinander ab. Der Hauptunterschied ist, dafs es sich Brih. 1,3 um ein Singenlassen des Udgîtha durch die Lebenshauche, hingegen Chând. 1,2 um ein Verehrtwerden der Lebenshauche unter dem Symbol des Udgîtha handelt. Schon oben S. 69 bezeichneten wir Ersteres als das Ursprünglichere und führten als Bestätigung an, dafs es sich bei dem dreimaligen Vorkommen der Erzählung im Talavakâra-Upanishad-Brâhmanam (1,60. 2,1—2. 2,10—11) stets um ein Singen des Udgîtha handelt. (Eine vierte Version der Legende, Talav. Up. Br. 2,3, läfst den Udgîtha aufser Betracht.) Hierbei blieb jedoch unerklärt, warum Chând. 1,2 so auffallend von allen andern Versionen abweicht. Vielleicht gelingt es, den Schlüssel dieses Rätsels aus der Betrachtung von Brih. 1,3 zu gewinnen.

Hier werden, behufs Überwindung der Dämonen, Rede, Geruch, Auge, Ohr, Manas der Reihe nach von den Göttern beauftragt, für sie beim Opfer den Udgîtha zu singen. Sie beginnen damit und ersingen Schönes für sich selbst und die Götter, werden aber, während des Singens (wie wir annehmen müssen), von den Dämonen mit Übel geschlagen und dadurch unfähig, den Sieg zu erringen. Als sechster wird dann der Lebensodem, *Prâna* (zur Unterscheidung von *Prâna*, dem Geruchssinne, in Brih. *âsanya prâna*, in Chând. *mukhya prâna*, „der Lebenshauch im Munde“ genannt) aufgefordert, den Udgîtha zu singen; an ihm zerstieben die Dämonen, er erringt den Sieg, verbannt das Übel, mit dem die übrigen Organe behaftet worden waren, an das Ende der Weltgegenden und führt sodann Rede, Geruch, Auge, Ohr und Manas als Agni, Vâyu, Âditya, Diç's und Candramas über Tod und Übel hinaus. Hierauf ersingt er für sich

Nahrung und läſst die andern Organe, indem sie in ihn eingehen, daran teilnehmen, wofür er dann als *Ayâsya Âṅgirasa, Bṛihaspati, Brahmaṇaspati* gefeiert wird. — Nun plötzlich (Bṛih. 1,3,22) ändert sich die Situation. War der Prâṇa vorher der siegreiche Sänger des Sâman, des Udgîtha, so wird er jetzt selbst für das Sâman, den Udgîtha erklärt, und das Stück endigt mit einer Glorifikation des Sâman und einer Anweisung darüber, wie beim Gesange desselben vom Yajamâna und den Priestern zu verfahren. Wir glauben hier die Naht zu erkennen, welche zwei ursprünglich verschiedene Stücke verbindet: 1) Bṛih. 1,3,1—21 (aufs nächste verwandt mit Talav. Up. Br. 2,1—2. 10—11) schildert in einer Legende die Superiorität des die Dämonen besiegenden *Prâṇa* über die übrigen Lebensorgane; 2) Bṛih. 1,3,22—28 hingegen scheint ursprünglich eine Verherrlichung des Sâman (Udgîtha) als *Prâṇa* zu sein, verbunden mit Weisungen, welche die Ausführung der Sâma-Liturgie betreffen. — Auch Chând. 1,2—3 (dessen Version sich im übrigen näher an Talav. Up. Br. 1,60. 2,3 anschlieſst) verbindet beide Elemente, verschmelzt sie aber sekundär so weit, daſs es sich von vornherein nicht um ein Singen des Udgîtha durch den Prâṇa, sondern um ein Verehrtwerden des Prâṇa unter dem Symbole des Udgîtha handelt, wodurch dann die ursprüngliche Pointe der Erzählung verloren geht.

1. Zwiefach waren die Kinder des Prajâpati, Götter und Dämonen. Von ihnen waren die schwächeren die Götter, die stärkeren die Dämonen. Selbige stritten um diese Welten. Da sprachen die Götter: „Wohlan, laſst uns die Dämonen beim Opfer durch den Udgîtha überwinden!“

2. Da sprachen sie zur Rede: „Singe du für uns den Udgîtha!“ — „So sei es“, sprach sie. Da sang die Rede für sie den Udgîtha. Der Nutzen, der in der Rede ist, den ersang sie für die Götter, daſs sie Schönes redet, das für sich selbst. — Da merkten jene [die Dämonen]: „Durch diese als Sänger werden sie uns überwinden“, drangen auf dieselbe ein und erfüllten sie mit Übel. Das Übel, daſs sie so Unziemliches redet, das eben ist jenes Übel.

3. Da sprachen sie zum Geruche *(prâṇa)*: „Singe du für uns den Udgîtha!“ — „So sei es“, sprach er. Da sang der Geruch für sie den Udgîtha. Der Nutzen, der in dem Geruche ist, den ersang er für die Götter, daſs er Schönes riecht, das für sich selbst. — Da merkten jene: „Durch diesen als Sänger werden sie uns überwinden“, drangen auf denselben ein und erfüllten ihn mit Übel. Das Übel, daſs er so Unziemliches riecht, das eben ist jenes Übel.

4. Da sprachen sie zum Auge: „Singe du für uns den Udgîtha!“ — „So sei es“, sprach es. Da sang das Auge für sie den Udgîtha. Der Nutzen, der in dem Auge ist, den ersang es für die Götter, dafs es Schönes schaut, das für sich selbst. — Da merkten jene: „Durch dieses als Sänger werden sie uns überwinden“, drangen auf dasselbe ein und erfüllten es mit Übel. Das Übel, dafs es so Unziemliches schaut, das eben ist jenes Übel.

5. Da sprachen sie zum Ohre: „Singe du für uns den Udgîtha!“ — „So sei es“, sprach es. Da sang das Ohr für sie den Udgîtha. Der Nutzen, der in dem Ohre ist, den ersang es für die Götter, dafs es Schönes hört, das für sich selbst. — Da merkten jene: „Durch dieses als Sänger werden sie uns überwinden“, drangen auf dasselbe ein und erfüllten es mit Übel. Das Übel, dafs es so Unziemliches hört, das eben ist jenes Übel.

6. Da sprachen sie zum Manas (Verstand, Willen): „Singe du für uns den Udgîtha!“ — „So sei es“, sprach es. Da sang das Manas für sie den Udgîtha. Der Nutzen, der in dem Manas liegt, den ersang es für die Götter, dafs es Schönes vorstellt (beschliefst), das für sich selbst. — Da merkten jene: „Durch dieses als Sänger werden sie uns überwinden“, drangen auf dasselbe ein und erfüllten es mit Übel. Das Übel, dafs es so Unziemliches vorstellt (beschliefst), das eben ist jenes Übel.

Also geschah es, dafs sie diese Gottheiten mit Übeln überkamen, dafs sie dieselben mit Übel erfüllten.

7. Da sprachen sie zu diesem Lebensodem im Munde *(âsanya prâṇa)*: „Singe du für uns den Udgîtha!“ — „So sei es“, sprach er. Da sang dieser Lebensodem für sie den Udgîtha. — Da merkten jene: „Durch diesen als Sänger werden sie uns überwinden“, drangen auf denselben ein und wollten ihn mit Übel erfüllen *(avivyatsan)*. Da aber, gleichwie ein Erdklofs, wenn er auf einen Stein trifft, zerstiebt, also auch stoben sie auseinander und vergingen. Darum bestanden die Götter, zunichte waren die Dämonen. — Der besteht durch sich selbst *(âtmanâ)*, dessen Widersacher wird zunichte, wer solches weifs.

8. Da sprachen sie: „Wo war er doch, der sich unser also angenommen? Im Munde weilt er *(ayam âsye)*, darum heifst er *Ayâsya*, und *Âñgirasa*, denn er ist der Saft *(rasa)* der Glieder *(añga)*.“

9. Wahrlich, diese Gottheit heifset *Dûr* mit Namen, denn von ihr bleibt der Tod ferne *(dûram)*. — Von dem bleibt der Tod ferne, der solches weifs.

10. Nachdem diese Gottheit also von jenen Gottheiten das Übel, den Tod, abgewehrt hatte, so versetzte sie dasselbe dorthin, wo dieser Weltgegenden Grenze ist; dorthin verlegte sie die Übel derselben. Darum soll man nicht gehen unter die Heiden, nicht gehen zur Grenze, damit man nicht sich hinbegebe zu dem Übel, zu dem Tode!

11. Nachdem diese Gottheit also von jenen Gottheiten das Übel, den Tod, abgewehrt hatte, so führte sie dieselbigen über den Tod hinüber.

12. Zuerst führte sie die Rede hinüber; indem diese vom Tode erlöst wurde, ward sie zu dem Feuer. Als dieses Feuer, über den Tod hinausgeschritten, flammt sie.

13. Darauf führte sie den Geruch hinüber; indem dieser vom Tode erlöst wurde, ward er zu dem Winde. Als dieser Wind, über den Tod hinausgeschritten, reinigt er.

14. Darauf führte sie das Auge hinüber; indem dieses vom Tode erlöst wurde, ward es zu der Sonne. Als diese Sonne, über den Tod hinausgeschritten, glüht es.

15. Darauf führte sie das Ohr hinüber; indem dieses vom Tode erlöst wurde, ward es zu den Weltgegenden. Als diese Weltgegenden [ist es] über den Tod hinausgeschritten.

16. Darauf führte sie das Manas hinüber; indem dieses vom Tode erlöst wurde, ward es zu dem Monde. Als dieser Mond, über den Tod hinausgeschritten, glänzt es.

Wahrlich, den führt diese Gottheit ebenso über den Tod hinaus, der solches weifs.

17. Darauf ersang sie für sich selbst Speise zum Essen. Denn was immer an Speise gegessen wird, das wird von dem [Lebens-]Odem gegessen; [dadurch] bestehet er hienieden.

18. Da sprachen jene Gottheiten: „alles dieses, was Speise ist, so viel es ist, das hast du für dich selbst ersungen; so

lafs uns mit dir an dieser Speise teilnehmen!" — „Wohlan", sprach er, „so gehet alle in mich ein!" — „So sei es", sprachen sie; da gingen sie von allen Seiten her in ihn hinein.

Darum geschieht es, dafs von der Speise, die man um des Lebenshauches willen geniefst, jene andern sich sättigen.

Fürwahr, in den gehen ebenso die Seinigen ein, der ist der Ernährer der Seinigen, ist ihr Fürst, ihr Herzog, Esser der Speise und Oberherr, der solches weifs; und wer gegen ihn, der solches weifs, als ein Widersacher unter den Seinigen aufsteht, der vermag nicht hinauszuhelfen denen, die ihm anhängen; aber wer jenem sich unterordnet, wer ihm folgend die Seinigen zu unterhalten strebt, der, fürwahr, vermag hinauszuhelfen denen, die ihm anhängen.

19. Er ist *Ayâsya Âñgirasa*, denn er ist der Saft *(rasa)* der Glieder *(añga)*; denn das Leben *(prâṇa)* ist der Saft der Glieder. Denn weil das Leben der Saft der Glieder ist, darum geschieht es, dafs, aus welchem Gliede immer das Leben entweicht, das eben vertrocknet; darum ist es der Saft der Glieder.

20. Er ist aber auch *Bṛihaspati*; denn die Rede ist *Bṛihatî* [Name eines Metrums, hier für Ṛigveda], und er ist ihr Herr; darum ist er auch *Bṛihaspati.*

21. Er ist aber auch *Brahmaṇaspati*; denn die Rede ist *Brahman* [das Gebet, hier für Yajurveda], und er ist ihr Herr; darum ist er auch *Brahmaṇaspati.*

22. Er ist aber auch das *Sâman*; denn die Rede ist *Sâman* [Gesang]. Weil er *sâ* und *ama* [sie und er, d. h. Weibliches und Männliches] ist, daher kommt der Name *Sâman.*[1] — Oder auch daher, weil er gleich *(sama)* ist der Ameise, gleich der Mücke, gleich dem Elefanten, gleich diesen drei Welträumen, gleich diesem Weltganzen. — Der erlangt das Sâman, der erwirbt mit dem Sâman Lebensgemeinschaft, Weltgemeinschaft, wer also dieses Sâman kennt.

23. Er ist aber auch der *Udgîtha*; denn der Prâṇa ist *ut*, denn durch den Prâṇa (das Leben) wird diese ganze Welt

[1] Vgl. Chând. 1,6. Talav. Up. Br. 1,53,5.

aufrechterhalten *(ut-tabdham)*; und die Rede ist *gîthâ* (Gesang); *ut* und *gîthâ* aber machen zusammen Udgîtha.

24. Darum auch sprach Brahmadatta, der Nachkomme des Cikitâna, da er den König [Soma] kostete: „Dieser König soll mir das Haupt zersprengen, wenn Ayâsya Âñgirasa mit etwas anderem als ich hier den Udgîtha gesungen hat. Denn auch er“, so sprach er, „hat nur durch die Rede und durch den Prâṇa den Udgîtha gesungen.“

25. Wer das Eigentümliche dieses Sâman kennt, dem wird Eigentum zuteil. Der Wohllaut ist sein Eigentümliches. Darum, wer des Priesteramtes walten will, der wünsche seiner Stimme Wohllaut; mit einer solchen wohllautreichen Stimme soll er des Priesteramtes walten. Darum begehrt man zum Opferdienste nur einen solchen, der wohllautreich sei, als welcher das Eigentümliche besitzt. — Dem wird Eigentum zuteil, wer also dieses Eigentümliche des Sâman kennt.

26. Wer das Gold dieses Sâman kennt, dem wird Gold zuteil. Das Gold des Sâman ist der Wohllaut. — Dem wird Gold zuteil, wer also dieses Gold des Sâman kennt.

27. Wer die Grundlage dieses Sâman kennt, der ist wohl gegründet. Die Grundlage des Sâman ist die Rede; denn auf die Rede ist der Prâṇa gegründet, wenn er solchermaſsen [als Sâman] gesungen wird. — Andre sagen: er ist gegründet auf die Nahrung.

28. Nunmehr folgt die Erhebung zu den Reinigungssprüchen. — Der Prastotar also hat den Eingang des Sâman zu singen. Während derselbe ihn singt, soll er [der Yajamâna] folgende [Sprüche] murmeln:

„Aus dem Nichtseienden führe mich zum Seienden;
„Aus der Finsternis führe mich zum Lichte;
„Aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit!“

Wenn er sagt: „aus dem Nichtseienden führe mich zum Seienden“, so bedeutet das Nichtseiende den Tod, das Seiende die Unsterblichkeit, und er sagt damit: „aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit, mache mich unsterblich“. Wenn es heiſst: „aus der Finsternis führe mich zum Lichte“, so bedeutet die Finsternis den Tod, das Licht die

Unsterblichkeit, und er sagt damit: „aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit, mache mich unsterblich.“ Wenn es heifst: „aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit“, so ist darin nichts, was verborgen wäre.

Was weiter die übrigen Strophen des Preisliedes *(stotram)* betrifft, so mag er [der Udgâtar und seine Gehilfen, oben S. 66] in ihnen für sich selbst Nahrung zum Essen ersingen. Darum mag er auch in ihnen eine Gabe erbitten, und wenn er irgend einen Wunsch hat, so kann ihn der solches wissende Udgâtar ersingen, sei es für sich selbst oder auch für den Veranstalter des Opfers, wenn dieser einen Wunsch hat.

Dieses [Wissen des Sâman als Prâṇa] erwirbt die Himmelswelt *(loka).* Es ist nicht zu fürchten, dafs der nicht die Himmelswelt erlange, welcher also dieses Sâman kennt.

Viertes Brâhmaṇam.

Ursprung der Welt aus dem Âtman. Der Verfasser dieses tiefsinnigen Abschnittes bedient sich der überkommenen Form der Schöpfungsmythen (Proben derselben Gesch. d. Phil. I, 183 fg.) als eines Rahmens, nicht um eine zusammenhängende Legende von der Schöpfung der Welt aus dem Âtman zu erzählen, sondern nur, um die innere Abhängigkeit alles Seienden von dem Âtman darzutun. Daher knüpft er immer wieder von neuem an den Âtman, das Brahman an, und die äufsere Form hat dadurch etwas Fragmentarisches; aber an eine Sammlung von Fragmenten zu denken, verbietet die vollkommene Einheitlichkeit des durchgehenden Grundgedankens. Besonders charakteristisch ist die wiederholt durchbrechende, scharfe und kühne Polemik gegen den Götterkultus; sie beweist, dafs unser Stück in eine frühe Zeit gehört, in welcher der Âtman seine Superiorität den Göttern gegenüber erst noch erkämpfen mufste. Bei allen Betrachtungen des Abschnittes ist festzuhalten, dafs dieser weltschöpferische, übergöttliche Âtman als das eigentliche „Selbst“, d. h. als Subjekt des Erkennens unmittelbar in einem jeden von uns zu finden ist.

1—4. Das erste Bewufstsein des Âtman als Weltprinzips, und so auch in uns, ist: *aham asmi*, „ich bin“. — Dieser alles in allem seiende Âtman ist ohne Sünde (Etymologie von *purusha*) und ohne Furcht. Aber er ist auch, weil allein, ohne Freude. Daher er sich, ähnlich wie in dem Mythus des Aristophanes (Platon, Symp. p. 189 C fg.), zerlegt in Mann und Weib (beide zusammen machen erst den ganzen Menschen aus), wodurch die Menschen und sodann die verschiedenen Tiergeschlechter entstehen (sie sind mit dem Menschen eines Wesens).

5 und 6b (vor 6a zu stellen). Der Âtman weifs, dafs er die ganze Schöpfung ist, und dafs die Götter, deren Verehrung die Leute empfehlen, nur eine Umwandlung seiner selbst sind.

6a und 6c. Der Âtman schafft Nahrungesser und Nahrung, als deren Prototyp Feuer und Soma vorschweben. Ersteres entsteht aus den geriebenen Händen und dem in sie hauchenden Munde als Mutterschofs, letzteres aus seinem alles Flüssige befassenden Samenergufs.

6d. Sofern der Âtman als Mensch, als Sterblicher, die unsterblichen Götter schafft, ist seine Schöpfung eine Überschöpfung *(atisṛishṭi)*.

7. Der Âtman breitet Namen und Gestalten aus und geht sodann in dieselben ein, wodurch er unsichtbar wird. Alle Organe (und Götter) enthalten ihn nur stückweise *(akṛitsna)*, daher man (nicht sie sondern) den Âtman verehren soll. — Der Âtman (in uns) ist „die Wegspur, der man nachzugehen hat" *(padanîyam)*, um zum ganzen Universum zu gelangen.

8. Der Âtman, als das Selbst, ist von allem das Teuerste, weil das Nächste (Keim des Bṛih. 2,4,5 weiter ausgeführten Gedankens); er ist nicht, wie alles andre, verlierbar.

9—10. Durch das Wissen des (später so viel gefeierten) „grofsen Wortes": *aham brahma asmi* „ich bin Brahman", wurde Brahman zum Weltall: und so jeder, der dasselbe weifs. Wer aber die Götter als etwas von sich Verschiedenes, sich Gegenüberstehendes verehrt, der ist wie ein Stück Vieh aus ihrer Herde, das sie freilich nicht gern verlieren mögen.

11—15. Das Brahman (als Weltprinzip und zugleich als Brahmanenstand) schafft, zunächst als göttliche Wesen, die Kshatriya's *(Indra, Varuṇa, Soma, Rudra, Parjanya, Yama, Mṛityu, Îçâna)*, die Vaiçya's (die *Vasu*'s, *Rudra*'s, *Âditya*'s, *Viçve devâḥ* und *Marut*'s) und Çûdra's (*Pûshan*, d. h. die nährende Erde), und noch höher als sie alle das Recht *(dharma)* und die mit ihm identische Wahrheit *(satyam)*. Von jenen göttlichen Kasten sind die menschlichen abgeleitet, während das Brahman selbst unter den Göttern als Agni, unter den Menschen als Brahmane lebt. Wer nun stirbt, ohne „die eigne Welt" (*sva loka*, d. h. seinen Âtman) erkannt zu haben, dessen Werke, wie heilig sie auch sein mögen, sind vergänglich; darum soll man den Âtman als Welt verehren.

16. Der Âtman (in uns) ist die Welt der Götter, Ṛishi's, Väter, Menschen und Tiere; daher dieselben die täglichen fünf Spenden empfangen und dafür dem Spendenden, als ihrem Selbste, Wohlfahrt wünschen.

17. Die fünf Güter des Lebens sind die eigne Person, Weib, Kinder, Besitz und Werk. Wer den Âtman kennt, der braucht sie nicht zu erstreben, sondern trägt sie als Manas, Rede, Prâṇa, Auge-Ohr und Leib *(âtman)* in sich. So ist er in und an sich selbst das fünffache Opfer (vorher, 16), das fünffache Opfertier (Mensch, Rofs, Rind, Schaf, Ziege), der fünffache Mensch, das fünffache Weltall.

1. Am Anfang war diese Welt allein der Âtman, in Gestalt eines Menschen (vgl. Ait. 1,1,4). Der blickte um sich: da sah er nichts andres als sich selbst. Da rief er zu Anfang aus: „Das bin ich!" Daraus entstand der Name Ich. — Daher auch heutzutage, wenn einer angerufen wird, so sagt

er zuerst: „Das bin ich!“ und dann erst nennt er den andern Namen, welchen er trägt. — Weil er vor diesem allem alle Sünden vorher *(pûrva)* verbrannt hatte *(ush)*, darum heifst er *pur-ush-a* (der Mensch, der Geist). Wahrlich, es verbrennt den, welcher ihm vor zu sein begehrt, wer solches weifs.

2. Da fürchtete er sich; darum fürchtet sich einer, wenn er allein ist. Da bedachte er: „wovor sollte ich mich fürchten, da nichts andres aufser mir da ist?“ Dadurch entwich seine Furcht; denn wovor hätte er sich fürchten sollen? Denn vor einem Zweiten ist ja die Furcht.

3. Aber er hatte auch keine Freude; darum hat einer keine Freude, wenn er allein ist. Da begehrte er nach einem Zweiten. Nämlich er war so grofs wie ein Weib und ein Mann, wenn sie sich umschlungen halten. Dieses, sein Selbst zerfällte er *(apâtayat)* in zwei Teile; daraus entstanden Gatte *(pati)* und Gattin *(patnî)*. Darum ist dieser Leib an dem Selbste[1] gleichsam eine Halbscheid; so nämlich hat es Yâjñavalkya erklärt. Darum wird dieser leere Raum hier durch das Weib ausgefüllt. — Mit ihr begattete er sich; daraus entstanden die Menschen.

4. Sie aber erwog: „Wie mag er sich mit mir begatten, nachdem er mich aus sich selbst erzeugt hat? Wohlan! ich will mich verbergen!“ — Da ward sie zu einer Kuh; er aber ward zu einem Stier und begattete sich mit derselben. Daraus entstand das Rindvieh. — Da ward sie zu einer Stute; er aber ward zu einem Hengste; sie ward zu einer Eselin, er zu einem Esel und begattete sich mit derselben. Daraus entstanden die Einhufer. — Sie ward zu einer Ziege, er zu einem Bocke; sie zu einem Schafe, er zu einem Widder und begattete sich mit derselben; daraus entstanden die Ziegen und Schafe. — Also geschah es, dafs er alles, was sich paart, bis hinab zu den Ameisen, dieses alles erschuf.

---

[1] *sve = âtmani.* Sehr annehmbar ist Böhtlingk's Vorschlag, *svas* als Verbum finitum zu lesen: „darum sind wir beiden so gleichsam eine Halbscheid“, — wiewohl es sich bei dem Akzentuationssystem des Çatapathabrâhmanam nicht sicher feststellen läfst; wie es denn auch gerade dem Yâjñavalkya weniger anstehen würde, im Dual zu reden, da er zwei Weiber hatte.

5. Da erkannte er: „Wahrlich, ich selbst bin die Schöpfung; denn ich habe diese ganze Welt erschaffen". — So entstand der Name Schöpfung. — Der, fürwahr, ist in dieser seiner Schöpfung [Schöpfer], wer solches weifs.

6. Darauf rieb er [die vor den Mund gehaltenen Hände] so; da brachte er aus dem Munde als Mutterschofs und aus den Händen das Feuer hervor; darum ist dieses beides von innen ohne Haare; denn der Mutterschofs ist inwendig ohne Haare.

Darum[1], wenn die Leute von jedem einzelnen Gotte sagen: „Opfere diesem, opfere jenem!" so [soll man wissen, dafs] diese erschaffene Welt von ihm allein herrührt; er also allein ist alle Götter.

Alles nun, was auf der Welt feucht ist, das erschuf er aus dem Samenergufs; dieser aber ist der Soma; denn diese ganze Welt ist nur dieses: Nahrung und Nahrungesser. Der Soma ist die Nahrung, das Feuer der Nahrungesser.

Diese [Schöpfung] hier ist eine Überschöpfung des Bráhman. Weil er als höhere [als er selbst ist] die Götter schuf, und weil er, als Sterblicher, die Unsterblichen schuf, darum heifst sie die Überschöpfung. — In dieser seiner Überschöpfung ist [Schöpfer], wer solches weifs.

7. Die Welt hier war damals nicht entfaltet; eben dieselbe entfaltete sich in Namen und Gestalten, so dafs es hiefs: „der so und so mit Namen Heifsende hat die und die Gestalt". Ebendieselbe wird auch heute noch entfaltet zu Namen und Gestalten, so dafs es heifst: „der so und so mit Namen Heifsende hat die und die Gestalt". In sie ist jener [Âtman] eingegangen bis in die Nagelspitzen hinein, wie ein Messer verborgen ist in einer Messerscheide oder das allerhaltende [Feuer] in dem feuerbewahrenden [Holze].[2] Darum siehet man ihn nicht: denn er ist zerteilt; als atmend heifst er Atem, als redend Rede, als sehend Auge, als hörend Ohr, als ver-

---

[1] Dieser Absatz, welcher hier den Zusammenhang störend unterbricht, ist am Ende von 5 oder von 6 anzuschliefsen.

[2] Vgl. Kaush. 4,20, oben S. 58. In diesen Stellen begegnen wir zuerst dem im spätern Vedânta typisch gewordenen Vergleiche: Brahman ist in den Erscheinungen latent, wie das Feuer im Brennholze, Brahmasûtra p. 787,11.

stehend Verstand; alle diese sind nur Namen für seine Wirkungen. Wer nun eines oder das andre von diesen verehrt, der ist nicht weise; denn teilweise nur wohnt jener in dem einen oder andern von ihnen. Darum soll man ihn allein als den Âtman verehren; denn in diesem werden jene alle zu einem.

Darum ist dieses die [zu verfolgende] Wegespur des Weltalls, was hier [in uns] der Âtman ist; denn in ihm kennt man das ganze Weltall; ja, fürwahr, wie man mittels der Fufsspur [ein Stück Vieh] auffindet, also [erkennt man mittels des Âtman diese Welt]. — Ruhm und Ehre findet, wer solches weifs!

8. Darum ist dieses teurer als ein Sohn, teurer als Reichtum, teurer als alles andre; denn es ist innerlicher, weil es diese Seele *(âtman)* ist.

Wenn nun jemand einen andern als den Âtman für teuer erklärt, und von ihm einer sagt: „Verlieren wird er, was ihm teuer ist!“ der kann Herr sein, dafs dies also geschehe. Darum soll man den Âtman allein als teuer verehren; wer den Âtman allein als teuer verehrt, dessen Teures ist nicht vergänglich.

9. Hier sagen sie: dieweil die Menschen durch das Wissen von Bráhman zum Weltall zu werden gedenken, was wufste denn dieses Bráhman, wodurch es zu diesem Weltall wurde? —

10. Wahrlich, diese Welt war am Anfang Bráhman, dieses wufste allein sich selbst. Und es erkannte: „Ich bin Bráhman!“ — Dadurch ward es zu diesem Weltall. Und wer immer von den Göttern dieses [durch die Erkenntnis: „Ich bin Bráhman“] inne ward, der ward eben zu demselbigen; und ebenso von den Rishi's, und ebenso von den Menschen. — Dieses erkennend hub Vâmadeva, der Rishi, an (Rigv. 4,26,1):

„Ich war einst Manu, ich war einst die Sonne.“

Und auch heutzutage, wer also eben dieses erkennt: „Ich bin Bráhman!“ der wird zu diesem Weltall; und auch die Götter haben nicht Macht, zu bewirken, dafs er es nicht wird. Denn er ist die Seele *(âtman)* derselben.

Wer nun eine andre Gottheit [als den Âtman, das Selbst] verehrt und spricht: „Eine andre ist sie, und ein andrer bin

ich“, der ist nicht weise; sondern er ist gleich als wie ein Haustier der Götter. So wie viele Haustiere dem Menschen von Nutzen sind, also auch ist jeder einzelne Mann den Göttern von Nutzen. Wenn auch nur ein Haustier entwendet wird, das ist unangenehm, wie viel mehr, wenn viele! — Darum ist es denselben nicht angenehm, dafs die Menschen dieses wissen.

11. Wahrlich, diese Welt war zu Anfang nur Bráhman allein; dieses, da es allein war, war nicht entfaltet. Selbiges schuf über sich [über das *bráhman*, Priestertum, die erste Kaste] hinaus als ein edler Gestaltetes das *Kshatram* [Fürstentum, die zweite Kaste]; jene, welche Fürsten sind unter den Göttern, mit Namen Indra, Varuṇa, Soma, Rudra, Parjanya, Yama, Mṛityu, Îçâna. Darum gibt es nichts Höheres als das Kshatram. Darum verehrt der Brahmane den Kshatriya in Unterwürfigkeit bei der Königsweihe; dem Kshatram eben zollt er diese Ehre. — Aber eben dieses Bráhman ist der Mutterschofs des Kshatram. Darum, wenn auch der König die höchste Stelle inne hat, so nimmt er doch am Ende seine Zuflucht zum Bráhman als zu seinem Mutterschofse. Wer aber diesen [einen Brahmanen] verletzt, der schädigt seinen Mutterschofs; er ist um so schlimmer, je edler der war, den er verletzte.

12. Er war noch nicht entfaltet; da schuf er die *Viç* [den Bürgerstand, die dritte Kaste]; jene, welche, als Götter geboren, in Scharen aufgezählt werden, nämlich die Vasu's, Rudra's, Âditya's, Viçve devâḥ und Marut's.

13. Er war noch nicht entfaltet; da schuf er als die *Çûdra*-Kaste den *Pûshan*; nämlich diese [Erde] ist *Pûshan*; denn sie ernährt *(pushyati)* dieses alles, was vorhanden ist.

14. Er war noch nicht entfaltet; da schuf er über sich hinaus als ein edler Gestaltetes das Recht *(dharma)*. Dieses ist Herrscher des Herrschers, was das Recht ist. Darum gibt es nichts Höheres als das Recht. Daher auch der Schwächere gegen den Stärkeren seine Hoffnung setzt auf das Recht, gleich wie auf einen König. Fürwahr, was dieses Recht ist, das ist die Wahrheit *(satyam)*. Darum, wenn einer die Wahrheit spricht, so sagt man, er spricht recht; und wenn einer recht

spricht, so sagt man, er spricht die Wahrheit; denn beides ist eines und dasselbige.

15. Eben dieses ist Brahman, Kshatram, Viç und Çûdra. Dieses Brahman war mittels des Agni [als Agni, Gott des Feuers] unter den Göttern, als Brahmane unter den Menschen. Als [göttlicher] Kshatriya ward es zum [menschlichen] Kshatriya, als Vaiçya zum Vaiçya, als Çûdra zum Çûdra. Darum wünscht man in [Gestalt des] Agni[1] eine Stätte unter den Göttern, in [der des] Brahmanen eine Stätte unter den Menschen; denn in diesen beiden Gestalten kam das Brahman [unmittelbar] zur Erscheinung.

Wer nun aus dieser Welt dahinscheidet, ohne dafs er die eigne Welt [die Welt des Âtman] geschaut hat, dem hilft sie, da sie unerkannt geblieben, nicht, wie der Veda, wenn er nicht studiert, oder ein Werk, wenn es nicht getan wird. Und selbst wenn er, der solches nicht wissende, ein grofses gutes Werk vollbringt, so wird es ihm doch am Ende [durch Aufzehrung des Lohnes] zunichte. Darum soll man den Âtman allein als die Welt [zu der man im Tode eingeht] verehren. Wer den Âtman als die Welt verehrt, dessen Werk wird nicht zunichte; vielmehr wird er aus diesem Âtman erschaffen, was er immer begehrt.[2]

16. Es ist aber sogar auch dieser Âtman [der eigene Leib] eine Wohnstätte (Welt) für alle Wesen[3]: sofern man opfert und opfern läfst, ist er eine Stätte der Götter; sofern man [den Veda] hersagt, der Ṛishi's; sofern man den Ahnen die Spende darbringt, sofern man Nachkommenschaft begehrt, der Ahnen; sofern man die Menschen beherbergt und speiset, der Menschen; sofern man für das Vieh Gras und Wasser sucht, des Viehes; sofern in eines Hause die Tiere des Feldes und die Vögel bis herab zu den Ameisen ihr Futter finden, insofern ist er eine Stätte für diese. — Wahrlich, sowie einer seiner eigenen Wohnstätte Wohlfahrt wünscht, also wünschen

---

[1] Als der Gott Agni; oder (Çaṅk.): im Feuer opfernd.

[2] Als Erläuterung kann Chând. 8,2 (oben S. 190) dienen.

[3] Über die fünf täglich zu bringenden *Mahâyajña*'s, welche hier zu einem Opfer an den Âtman umgedeutet werden, vgl. Manu 3,69 fg.

alle Wesen Wohlfahrt dem, der solches weifs. — Das ist gewifslich erkannt und erforscht.

17. Diese Welt war am Anfang der Âtman einzig und allein. Derselbe begehrte: „Möge ich ein Weib haben! möge ich mich fortpflanzen! möge ich Reichtum haben! möge ich ein Werk vollbringen!“ So weit nämlich reicht das Begehren. Auch wenn einer wollte, könnte er nicht mehr als dies erlangen. Darum auch heutzutage, wenn einer allein steht, so begehrt er: „Möge ich ein Weib haben! möge ich mich fortpflanzen! möge ich Reichtum haben! möge ich ein Werk vollbringen!“ Solange er von diesen Stücken auch nur eines nicht erlangt, so lange glaubt er sich unvollständig. Jedoch, seine Vollständigkeit ist diese[1]: das Manas ist sein Selbst *(âtman)*; die Rede sein Weib; der Odem seine Nachkommenschaft; das Auge sein menschlicher Reichtum, denn mit dem Auge macht er ihn ausfindig, das Ohr sein göttlicher, denn mit dem Ohre hört er ihn; der Leib *(âtman)* ist sein Werk, denn mit dem Leibe vollbringt er das Werk. Also ist fünffach das Opfer [an Götter, Ṛishi's, Ahnen, Menschen, Tiere], fünffach das Opfertier (Ind. Stud. X, 347. XIII, 218), fünffach der Mensch [als Manas, Rede, Odem, Auge-Ohr, Leib], fünffach dieses alles, was irgend vorhanden ist. — Dieses alles erlangt, wer solches weifs. —

Fünftes Brâhmaṇam.

Dieses Brâhmaṇam zerlegt sich in fünf Abschnitte, welche nur teilweise einen innern Zusammenhang erkennen lassen.

1—13. Ein Versrätsel über die sieben Speisen, welche der Vater (Prajâpati) erschaffen, wird aufgeführt und erklärt; als die drei Speisen, welche der Vater für sich selbst bestimmt, werden *Manas*, *Vâc* und *Prâṇa* bezeichnet, und von denselben psychologische Erklärungen gegeben. Sodann werden dieser Dreiheit (ziemlich willkürlich) die verschiedensten Dreiheiten untergeordnet, nach folgendem Schema:

---

[1] Wer den Âtman kennt, besitzt in ihm bereits die fünf Ziele menschlichen Strebens.

Vâc:	Manas:	Prâna:
ayam lokah	*antariksham*	*asau lokah*
rigvedah	*yajurvedah*	*sâmavedah*
devâh	*pitarah*	*manushyâh*
mâtâ	*pitâ*	*prajâh*
vijñâtam	*vijijñâsyam*	*avijñâtam.*
	Dieselben haben als Leib:	
prithivî	*dyaus*	*âpas*
	und als Lichtgestalt *(jyotîrûpam)*:	
ayam agnih	*asau âdityah*	*asau candramâh.*

Hierin kann, in Analogie mit Brih. 1,2, der (allerdings nicht weiter ausgesprochene) Gedanke gefunden werden, dafs Prajâpati das Weltall und seine Verhältnisse sich selbst zur Nahrung erschaffen habe.

14—15. An die Auffassungen des Prajâpati als Jahr (Gesch. d. Phil. I, 208) und als Mond (oben S. 35) schliefst sich der gegenwärtige Abschnitt, welcher schildert, wie der sechzehnteilige Prajâpati beim Abnehmen des Mondes allnächtlich einen Teil einbüfst, bis er in der Neumondsnacht ganz verschwunden ist und nur noch als Prâna in allem Lebenden fortbesteht, aus dem er am nächsten Morgen (als die neue Mondsichel) wieder geboren wird. Hierin findet der sich als Prajâpati Wissende einen Trost, auch wenn er alle Habe einbüfst und nur das Leben behält; er weifs, dafs damit das Wesentliche (der *Prâna*) gerettet ist, aus dem, wie aus jenem letzten Sechzehntel des Prajâpati, alles übrige wieder entstehen kann. (Einer verwandten Vorstellung begegneten wir Chând. 6,7, oben S. 163.)

16. Ohne ersichtlichen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, vermutlich um auf die dann folgende Vermachungszeremonie vorzubereiten, erscheint hier die Lehre von den drei Welten: der Menschenwelt, welche durch einen Sohn, der Väterwelt, welche durch die Werke, der Götterwelt, welche durch das Wissen erworben wird. — Die Stelle scheint den ersten Keim der Lehre von *Pitriyâna* und *Devayâna* zu enthalten.

17—20. Weiter folgt die Zeremonie der Vermachung, *Sampratti*, ähnlich dem Kaush. 2,15 geschilderten *Sampradânam* (oben S. 40), nur dafs unsre Stelle noch weiter geht und schildert, wie in den Vater, nachdem er seine Lebenskräfte dem Sohne vermacht, aus Erde, Himmel und Wasser die nach obigem Schema in ihnen enthaltenen, göttlichen *Vâc*, *Manas* und *Prâna* eingehen, wodurch er, wofern er solches weifs, zum Selbste aller Wesen wird und an allem ihrem Guten teil hat, während das Übel derselben ihn nicht berührt.

21—23. Die nun folgende *Vrata-mîmâṅsâ* „Überdenkung der Observanz" ist von besonderem Interesse als eine erste Vorläuferin der spätern Yogapraxis. Die Stellung des Stückes nach der *Sampratti* scheint dadurch bedingt zu sein, dafs es in dieser von dem göttlichen Prâna hiefs, er sei der, „welcher, mag er hinstreichen oder nicht hinstreichen, nicht wankt und auch nicht Schaden leidet", eine Bemerkung, welche hier wiederkehrt, wiewohl in etwas anderm Sinne, sofern es sich vorher nur um den

kosmischen *Prâṇa*, hier jedoch zunächst um den psychischen *Prâṇa* handelt, da ihm ja als kosmische Potenz *Vâyu* gegenübersteht. In diesem, nicht ermüdenden und nicht untergehenden, *Vâyu-Prâṇa* finden (ähnlich wie bei dem Daiva Parimara, Kaush. 2,12—13, oben S. 37) die übrigen, der Ermüdung und dem Tode unterworfenen, Kräfte, *vâc*, *cakshuḥ*, *çrotram* von psychischer, und *agni*, *âditya*, *candramas* von kosmischer Seite, Eingang und Rettung; denn er, der Prâṇa, ist (wie ein teilweise Kâṭh. 4,9. 13 wiederkehrender Vers besagt) das unvergängliche Weltprinzip, welches die Götter als ewig gültige Satzung *(dharma)* aufgestellt haben. Darum soll man sich über Tod und Übel erheben, indem man nur und allein (d. h. mit Unterdrückung der übrigen Lebensäufserungen) ausatmet und einatmet, — eine Observanz *(vratam)*, in welcher wir den ersten Keim des beim spätern Yoga geübten *Prâṇâyâma* (Regelung des Atmens) erkennen dürfen.

1. Durch Geisteskraft und Anstrengung
Sieben Speisen der Vater schuf:
Die eine ist gemein allen;
Zwei teilte er den Göttern zu;
Drei hat er für sich selbst bestimmt;
Eine bot er den Tieren dar;
Auf diese gründet sich alles,
Was da atmet, und was da nicht.
Wie kommt's, dafs sie nicht abnehmen,
Da man sie aufzehrt allerwärts?
Wer versteht dies Nichtabnehmen,
Der ifst Nahrung mit seinem Mund,
Der geht ein zu den Gottheiten,
Der ernährt aus der Fülle sich.

So lauten die Verse.

2. „Durch Geisteskraft und Anstrengung sieben Speisen der Vater schuf", — also durch Geisteskraft und durch Anstrengung hat sie der Vater erschaffen. — „Die eine ist gemein allen", — nämlich dieses eben ist jene allen gemeinsame: die Speise, die da gegessen wird; wer diese hochschätzt, der wird nicht von dem Übel befreit, denn sie ist eben gemengt (nicht gewählt, gemein). — „Zwei teilte er den Göttern zu", — nämlich [Feuer-]Opfer und [sonstige] Spenden, darum opfert und spendet man den Göttern; — oder auch sie erklären es als das Neu- und Vollmondsopfer. Darum soll man nicht der [auf egoistische Zwecke gerichteten] Wunschopfer sich befleifsen. — „Eine bot er den Tieren dar", — dies ist die Milch; denn von Milch leben zu Anfang sowohl

Menschen als auch Tiere. Darum lassen sie ein Kind, wenn es geboren ist, zuerst Butter lecken oder an der Brust saugen, und ein neugeborenes Kalb nennt man „ein nicht Gras fressendes“. — „Auf diese gründet sich alles, was da atmet, und was da nicht“, — nämlich auf die Milch gründet sich alles, was da atmet und was nicht atmet. Wenn es aber heifst: „wer ein Jahr lang Milch opfert, der wehrt den Wiedertod (oben S. 262) ab“, so soll man das nicht annehmen; sondern vielmehr, an welchem Tage er opfert, an diesem Tage wehrt den Wiedertod ab, wer solches weifs: denn alle Speise, die er verzehrt, die reichet er [dem Âtman und durch diesen] den Göttern dar.[1] — „Wie kommt's, dafs sie nicht abnehmen, da man sie aufzehrt allerwärts?“ — nämlich der *Purusha* (Mann, Geist) ist das Nichtabnehmen (die Unerschöpflichkeit); dieser erzeugt diese Speise immer wieder neu. — „Wer versteht dies Nichtabnehmen“, — also der Purusha ist das Nichtabnehmen; dieser erzeugt die Speise durch die jedesmalige Meditation als seine Werke; denn wenn er das nicht täte, so würde sie freilich abnehmen. — „Der ifst Nahrung mit seinem Mund“; — *pratîkam* ist der Mund; also mit seinem Munde ifst er die Nahrung. — „Der geht ein zu den Gottheiten, der ernährt aus der Fülle sich“, — dies ist gesagt zu seiner Verherrlichung.

3. „Drei hat er für sich selbst bestimmt“; — diese sind: Manas, Rede und Prâṇa; diese hat er für sich selbst bestimmt.

„Ich war anderswo mit meinem Verstande (Manas), darum sah ich nicht; ich war anderswo mit meinem Verstande, darum hörte ich nicht“; so sagt man; denn nur mit dem Verstande sieht man und mit dem Verstande hört man. Verlangen, Entscheidung, Zweifel, Glaube, Unglaube, Festigkeit, Unfestigkeit, Scham, Erkenntnis, Furcht, — alles dies ist nur Manas. Darum, wenn einer auch von hinten berührt wird, so erkennt er es durch das Manas.

Alles was Ton ist, das ist Rede; selbige gehet zu Ende

[1] Erste Spur der Lehre vom *Prâṇâgnihotram*, über welches Weiteres oben S. 146 fg. und in den Atharva-Upanishad's.

[als menschliche Rede], und selbige auch wieder nicht [als die himmlische *Vâc*, Ṛigv. 10,125; Gesch. d. Phil. I, 146 fg.].

Aushauch, Einhauch, Zwischenhauch, Aufhauch, Allhauch; alles dieses ist Hauch *(ana)*, nämlich *Prâṇa*.

Hieraus bestehend ist dieser Âtman; aus Rede bestehend, aus Manas bestehend, aus Prâṇa bestehend.

4. Eben diese sind die drei Welten; die Rede ist diese [Erden-]Welt, das Manas ist die Luftraum-Welt, der Prâṇa ist jene [Himmels-]Welt.

5. Eben diese sind die drei Veden; die Rede ist der Ṛigveda, das Manas der Yajurveda, der Prâṇa der Sâmaveda.

6. Eben diese sind Götter, Ahnen, Menschen; die Rede ist die Götter, das Manas die Ahnen, der Prâṇa die Menschen.

7. Eben diese sind Vater, Mutter und Kind. Das Manas ist der Vater, die Rede die Mutter, der Prâṇa das Kind.

8. Eben diese sind das Erkannte, das zu Erkennende und das Unerkannte.

Alles Erkannte ist eine Form der Rede; denn die Rede ist die erkannte. Indem sie dieses ist, hilft sie ihm [der sie als solche weiſs].

9. Alles zu Erkennende ist eine Form des Manas; denn das Manas ist das zu erkennende. Indem es dieses ist, hilft es ihm [der es als solches weiſs].

10. Alles Unerkannte ist eine Form des Prâṇa; denn der Prâṇa ist der unerkannte. Indem er dieses ist, hilft er ihm [der ihn als solchen weiſs].

11. Dieser Rede Leib ist die Erde, und ihre Lichtgestalt ist dieses [irdische] Feuer; darum, soweit sich die Rede erstrecket, so weit erstrecket sich die Erde, so weit dieses Feuer.

12. Aber jenes Manas' Leib ist der Himmel, und seine Lichtgestalt ist jene Sonne; darum, soweit sich das Manas erstrecket, so weit erstrecket sich der Himmel, so weit jene Sonne.

Diese beiden [die Rede und das Manas] gingen eine Paarung ein; daraus ward geboren der [Welt-]Odem *(prâṇa)*; dieser ist Indra, und der ist ohne Nebenbuhler; nämlich ein Zweiter heiſst ein Nebenbuhler. — Dem erstehet kein Nebenbuhler, wer solches weiſs.

13. Aber jenes Prâṇa Leib sind die Wasser, und seine Lichtgestalt ist jener Mond; darum, soweit sich der Prâṇa erstrecket, so weit erstrecken sich die Wasser, so weit jener Mond.

Eben diese [Rede, Manas, Prâṇa] sind alle gleich grofs, sind alle unendlich. — Wer selbige als endlich verehrt, der erwirbt eine endliche Stätte [im Himmel]; aber wer selbige als unendlich verehrt, der erwirbt eine unendliche Stätte.

---

14. Eben dieser Prajâpati ist das Jahr [die durch Zunahme und Abnahme des Mondes gegliederte Zeit], ist sechzehnteilig. Die Nächte [zwischen Neu- und Vollmond] sind fünfzehn Teile desselben; unwandelbar ist sein sechzehnter Teil; durch die Nächte wird er [der als Mond vorgestellte Prajâpati] vermehrt und wiederum vermindert; und nachdem er in der Neumondnacht mit jenem sechzehnten Teile in alles, was da Odem hat, eingegangen ist, so wird er am darauf folgenden Morgen [als die neue Mondsichel] geboren. Darum soll man in jener Nacht keinem Lebendigen das Leben rauben, wäre es auch eine Eidechse; nämlich aus Ehrerbietung gegen jene Gottheit.

15. Fürwahr, der dieses Jahr ist, der sechzehnteilige Prajâpati, dieser eben ist der Mann hier, der solches weifs. Seine Habe ist die fünfzehn Teile an ihm, seine Person *(âtman)* ist an ihm der sechzehnte Teil. Nur in bezug auf seine Habe wird er vermehrt und wiederum vermindert. Seine Person, das ist die Radnabe, seine Habe der Radkranz. Darum, wenn er auch in aller Weise geschunden wird, und er bleibt seiner Person nach am Leben, so sagt man: „mit dem Radkranze [zahlend] ist er davongekommen.“

---

16. Nun aber, fürwahr, sind drei Welten: die Menschenwelt, die Väterwelt und die Götterwelt. Die eine, die Menschenwelt, ist zu erwerben nur durch einen Sohn, nicht durch sonst ein Werk. Durch das [Opfer-]Werk wird die Väterwelt, durch das Wissen die Götterwelt erworben.[1] Die Götterwelt

[1] Nämlich (nach der spätern Theorie) die Väterwelt auf dem Wege des *Pitṛiyâna*, die Götterwelt auf dem des *Devayâna*.

aber ist unter den Welten die beste; darum rühmen sie das Wissen.

---

17. Nunmehr das Vermächtnis *(sampratti)*. — Wenn einer denkt, dafs es mit ihm zu Ende gehet, so spricht er zu seinem Sohne: „Du bist das Gebet, du bist das Opfer, du bist die Welt.“ Darauf antwortet der Sohn: „Ich bin das Gebet, ich bin das Opfer, ich bin die Welt.“ — Nämlich, alles was [im Veda] studiert worden ist, das wird zusammengefafst in das Wort „Gebet“ *(brahman)*; und alle Opfer werden zusammengefafst in das Wort „Opfer“; und alle Welten werden zusammengefafst in das Wort „Welt“. Denn soweit [wie diese drei Worte] erstreckt sich dieses Ganze, und [so denkt der Vater]: „sofern er dieses Ganze ist, möge mich dieser von hier aus fördern.“ — Darum sagt man von einem unterrichteten Sohne, dafs er Welt[-Erfahrung] habe; darum unterrichtet man ihn.

Wenn nun der, welcher solches weifs, aus dieser Welt dahinscheidet, dann geht er mitsamt jenen Lebensgeistern [Rede, Manas und Prâṇa] ein in den Sohn; und wenn von ihm irgend etwas in die Quere begangen worden, so wird sein Sohn das alles sühnen; daher der Name „Sohn“ (*putra*, weil er *pûraṇena trâyati pitaram*, Çaṅk.); durch den Sohn nämlich bestehet er fort in dieser Welt. In ihn selbst aber [der seine Lebensgeister dem Sohne vermacht hat] gehen jene göttlichen, unsterblichen Lebensgeister ein;

18. aus der Erde und aus dem Feuer geht in ihn ein die göttliche Rede; dieses aber ist die göttliche Rede, durch welche, was immer er reden mag, das alles geschieht;

19. aus dem Himmel und aus der Sonne geht in ihn ein das göttliche Manas; dieses aber ist das göttliche Manas, durch welches einer voll Wonne wird, also dafs er sich nicht mehr bekümmert;

20. aus den Wassern und aus dem Monde gehet in ihn ein der göttliche Prâṇa (Odem); dieses aber ist der göttliche Prâṇa, welcher, mag er hinstreichen oder nicht hinstreichen, nicht wankt und auch nicht Schaden leidet.

Er, der solches weifs, wird zu dem Selbste aller Krea-

turen; gleichwie jene Gottheit [Prajâpati] ist, also ist auch er; gleichwie jener Gottheit alle Kreaturen förderlich sind, also sind auch ihm, der solches weifs, förderlich alle Kreaturen. — Allen Schmerz aber, den die Geschöpfe hier erleiden, den behalten sie für sich, und nur ihr Gutes gehet hin zu ihm; denn das Übel gehet nicht hin zu den Göttern.

---

21. Nunmehr die Betrachtung des Gelübdes *(vratamîmâṅsâ).* — Prajâpati also schuf die Verrichtungen; diese, nachdem sie erschaffen, wetteiferten miteinander. „Ich will reden", so strebte die Rede, „ich will sehen", so das Auge, „ich will hören", so das Ohr, und ebenso die übrigen Verrichtungen, je nach ihrer Verrichtung. Diese übermannte, als Müdigkeit, der Tod, diese packte er, und nachdem er sie gepackt, hielt sie der Tod gefangen. Darum eben ermüdet die Rede, ermüdet das Auge, ermüdet das Ohr. Nur ihn packte er nicht, der da der Prâṇa in der Mitte ist [der *Mukhya Prâṇa*, Çaṅk.]. Da suchten ihn jene [andern] zu erkennen. Und sie sprachen: „Fürwahr, der ist unter uns der beste, welcher, mag er hinstreichen oder nicht hinstreichen, nicht wankt und auch nicht Schaden leidet; wohlan! lasset uns alle zu seiner Natur werden!" Da wurden sie alle zu seiner Natur. Darum werden dieselben nach ihm benannt und heifsen *Prâṇa*'s (Lebensgeister). — Wahrlich, nach dem benennen sie sein Geschlecht, das Geschlecht aus welchem er stammt, wer solches weifs. Wer aber mit einem, der solches weifs, wetteifert, der vertrocknet und geht am Ende zugrunde. —

So viel, in bezug auf das Selbst.

22. Nun in bezug auf die Götter:

„Ich will brennen", so strebte das Feuer, „ich will wärmen", so die Sonne, „ich will glänzen", so der Mond; und ebenso die übrigen Gottheiten, je nach ihrer Gottheit. Was aber unter jenen Prâṇa's der Prâṇa in der Mitte ist, das ist unter diesen Gottheiten *Vâyu* (der Wind); denn die übrigen Gottheiten gehen zur Rast, nicht aber der Vâyu; das ist die Gottheit, welche keinen Niedergang hat, der Vâyu.

23. Darüber ist dieser Vers [vgl. zu Kâṭh. 4,9, oben S. 280]:

Aus dem der Sonne Aufgang ist,
In dem sie wieder untergeht, —

nämlich aus dem Prâṇa geht sie auf und in den Prâṇa unter,

Den machten zum Gesetz Götter,
Er ist es heut und morgen auch.

Nämlich was dieselben ehedem festgesetzt haben, das befolgen sie auch heute noch.

Darum soll man nur ein Gelübde befolgen: man soll [mit Unterdrückung der andern Sinnestätigkeiten, Çaṅk.], einatmen und ausatmen und wünschen: „Möge mich nicht das Übel, der Tod, packen!" — Wer dies Gelübde befolgt, der suche es durchzuhalten; dann wird er dadurch mit jener Gottheit Verbindung und Zusammensein erlangen, wer solches weiſs.

Sechstes Brâhmaṇam.

Die drei objektiven Weltfaktoren: Name, Gestalt, Werk, haben ihr *uktham* (Rigveda), ihr *sâman* (Sâmaveda), ihr *brahman* (Yajurveda), d. h. ihr Prinzip, aus dem sie entspringen (denn der Veda ist das Prinzip der Welt; sie ist aus dem Veda entsprungen), in den drei subjektiven Faktoren: Rede, Auge und Leib *(âtman)*. Somit geht jene Dreiheit (Name, Gestalt, Werk) zurück (auf Rede, Auge, Leib, und durch sie) auf den *Âtman* oder *Prâṇa*. Er ist das Unsterbliche *(amṛitam)*, jene Dreiheit bildet die (empirische) Realität *(satyam)*; ihre Namen und Gestalten sind somit das Unsterbliche, verhüllt durch die Realität *(amṛitam satyena channam)*. Man vergleiche zu diesem tiefsinnigen Gedanken namentlich Çatap. Br. 11,2,3 (Gesch. d. Phil. I, 259—260) und Chând. 8,3,1—2 (oben S. 191); und so schon das *prathamachad*, Ṛigv. 10,81,1 (Gesch. d. Phil. I, 136).

1. Dreifach, fürwahr, ist diese Welt: Name, Gestalt und Werk.

Was unter ihnen die Namen betrifft, so ist das, was man die Rede nennt, ihr Preislied *(uktham)*, denn aus ihr entstehen *(ut-sthâ)* alle Namen, ihr Gesang *(sâman)*, denn sie ist bei allen Namen gleich *(sama)*, ihr Gebet *(brahman)*, denn sie trägt *(bibharti)* alle Namen.

2. Aber für die Gestalten ist das, was man das Auge nennt, ihr Preislied, denn aus ihm entstehen alle Gestalten, ihr Gesang, denn es ist bei allen Gestalten gleich, ihr Gebet, denn es trägt alle Gestalten.

3. Aber für die Werke ist das, was man den Leib *(âtman)* nennt, ihr Preislied, denn aus ihm entstehen alle Werke, ihr Gesang, denn es ist bei allen Werken gleich, ihr Gebet, denn es trägt alle Werke.

Dieses, wiewohl es dreifach ist, ist eines, nämlich der Âtman, und der Âtman wiederum, wiewohl er einer ist, ist jenes Dreifache. Dasselbige ist das Unsterbliche, verhüllt durch die Realität *(amṛitam, satyena channam)*; der Prâṇa nämlich ist das Unsterbliche, Name und Gestalt sind die Realität; durch diese ist jener Prâṇa verhüllt.

Zweiter Adhyâya.

Erstes Brâhmaṇam.

Das Brahman darf nicht erklärt werden als der Purusha (Mann, Geist, personifizierte Kraft) in der Sonne, im Mond, im Blitz oder in sonstigen Erscheinungen der äufsern, objektiven Natur, sondern es ist der erkenntnisartige Purusha *(vijñânamayaḥ purushaḥ)* d. h. das erkennende Subjekt im Menschen, welches im Schlafe nicht entwichen ist, sondern nur die Lebensorgane in sich hereingezogen hat, und aus dem beim Erwachen alle Lebensorgane, Welten und Wesen, wie aus einer Spinne der Faden, wieder hervorgehen. — Über das Verhältnis dieses Gedankens zu dem ihn einleitenden Zwiegespräche vgl. die Vorbemerkungen zu dem parallelen Texte, Kaush. 4, oben S. 51.

1. Der stolze Sohn der Balâkâ[1] war ein Gelehrter [aus der Familie der] Gârgya. Der sprach zu Ajâtaçatru [dem Könige] von Kâçî: „Lafs mich dir das Brahman erklären!“ — Ajâtaçatru sprach: „Für diese Rede geben wir ein Tausend [Kühe]; denn [wenn man so spricht], kommen ja die Leute mit dem Rufe: «ein Janaka, ein Janaka!» [ein wegen seiner Freigebigkeit sprichwörtlich gewordener König von Videha] gelaufen.“

2. Da sprach Gârgya: „Jener Geist *(purusha)*, der in der

[1] *Bâlâki* wird hier von Çañkara und Dvivedagañga als Nachkomme der *Balâkâ*, hingegen Kaush. 4,1 (oben S. 51) von Çañkarânanda als Nachkomme des *Balâka* erklärt; eine feste Tradition über diese Namen scheint hiernach nicht bestanden zu haben.

Sonne ist, den verehre ich als das Brahman." — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Vorsteher aller Wesen, als ihr Haupt und ihren König verehre ich ihn." — Wer diesen also verehrt, der wird zum Vorsteher aller Wesen, zu ihrem Haupte und Könige.

3. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in dem Monde ist, den verehre ich als das Brahman." — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Grofsen im fahlen Kleide, als den König Soma verehre ich ihn." — Wer diesen also verehrt, dem wird er Tag für Tag gekeltert und fortgekeltert; dessen Nahrung vergeht nicht.

4. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in dem Blitze ist, den verehre ich als das Brahman." — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Glanzreichen verehre ich ihn." — Wer diesen also verehrt, der wird glanzreich, und glanzreich wird seine Nachkommenschaft.

5. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in dem Äther (Raume, *âkâça*) ist, den verehre ich als das Brahman." — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als das Volle, Unwandelbare [vgl. zu Chând. 3,12,9, oben S. 106] verehre ich ihn." — Wer diesen also verehrt, dem wird Fülle an Nachkommen und Vieh, dessen Geschlecht besteht ohne Wandel in dieser Welt.

6. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in dem Winde ist, den verehre ich als das Brahman." — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Indra Vaikuṇṭha (den Schneidigen), als die unüberwindliche Heerschar verehre ich ihn." — Wer diesen also verehrt, der wird ein Überwinder, Unüberwindlicher, seine Widersacher überwindend.

7. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in dem Feuer ist, den verehre ich als das Brahman." — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Vergewaltiger verehre ich ihn." — Wer diesen also verehrt, der wird ein Vergewaltiger, und vergewaltigend wird sein Geschlecht.

8. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in den Wassern ist, den verehre ich als das Brahman." — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Wohlgestalteten verehre ich ihn." — Wer diesen also verehrt, dem nahet

sich Wohlgestaltetes, nicht Mifsgestaltetes[1], und wohlgestaltet ist auch, der von ihm geboren wird.

9. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in dem Spiegel ist, den verehre ich als das Brahman.“ — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Strahlenden verehre ich ihn.“ — Wer diesen also verehrt, der wird ein Strahlender, und strahlend wird sein Geschlecht; und auch mit welchen er zusammenkommt, die überstrahlt er alle.

10. Da sprach Gârgya: „Jener da, dem da hintennach ein Ton sich erhebt [der Atem; — nach Çañk., welcher *yantam* zusammenliest, „jener Ton, der hinter einem Gehenden her sich erhebt“], den verehre ich als das Brahman.“ — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Lebenshauch *(asu)* verehre ich ihn.“ — Wer diesen also verehrt, der gelangt in dieser Welt zum vollen Lebensalter, den verläfst der Lebensodem *(prâṇa)* nicht vor der Zeit.

11. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in den Himmelsgegenden ist, den verehre ich als das Brahman.“ — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als unzertrennlichen Gefährten [weil aus ihnen nicht herauszukommen ist; — nach Çañk., weil die Himmelsgegenden unzertrennlich zusammengehören] verehre ich ihn.“ — Wer diesen also verehrt, der wird nicht ohne Gefährten sein, von dem wird sein Gefolge nicht abgetrennt werden.

12. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in dem Schatten besteht, den verehre ich als das Brahman.“ — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Tod verehre ich ihn.“ — Wer diesen also verehrt, der gelangt in dieser Welt zum vollen Lebensalter, den überkommt nicht vor der Zeit der Tod.

13. Da sprach Gârgya: „Jener Geist, der in dem Körper *(âtman)* ist [nicht die Seele, sondern der Geist des Körpers als solchen], den verehre ich als das Brahman.“ — Da sprach Ajâtaçatru: „Rede mir doch nicht von dem! als den Körper-

---

[1] Der Zusammenhang erfordert hier für *pratirûpa*, *apratirûpa* eine andre Übersetzung als Kaush. 4,11, oben S. 54.

haften verehre ich ihn." — Wer diesen also verehrt, der bleibt körperhaft, und körperhaft bleibt sein Geschlecht.

Da schwieg Gârgya stille.

14. Da sprach Ajâtaçatru: „Ist das alles?" — „Ja, das ist alles." — „Damit ist es noch nicht erkannt."[1] — Da sprach Gârgya: „Lafs mich als Schüler dir nahen!"

15. Da sprach Ajâtaçatru: „Das ist doch der verkehrte Strich, dafs ein Brahmane sich zu einem Kshatriya als Schüler begibt, um sich das Brahman erklären zu lassen! Nun, ich will dich belehren." Mit diesen Worten fafste er ihn bei der Hand und erhob sich. Da kamen die beiden zu einem Menschen, der war eingeschlafen. Da redete er mit jenen Namen [des Geistes, welchen Gârgya für das Brahman erklärt hatte] an: „O du Grofser im fahlen Kleide, du König Soma!" Er aber blieb liegen. Da weckte er ihn durch Streicheln mit der Hand, und er stand auf.

16. Da sprach Ajâtaçatru: „Als dieser hier eingeschlafen war, wo war da jener aus Erkenntnis bestehende Geist *(vijñânamayaḥ purushaḥ)*, und von wo ist er jetzt hergekommen?" — Auch dieses wufste Gârgya nicht.

17. Da sprach Ajâtaçatru: „Wenn einer so eingeschlafen ist, dann hat jener aus Erkenntnis bestehende Geist durch seine Erkenntnis die Erkenntnis jener Lebensorgane an sich genommen und liegt in jenem Raume *(âkâça)*, welcher inwendig im Herzen ist; wenn er jene gefangen nimmt, dann heifst es von dem Menschen, er schläft *(svapiti)*; dann ist gefangen der Geruch, gefangen die Rede, gefangen das Auge, gefangen das Ohr, gefangen das Manas.

18. Wo er dann im Traume wandelt, das sind seine Welten; dann ist er gleichsam ein grofser König, oder gleichsam ein grofser Brahmane, oder er gehet gleichsam ein in Hohes und Niederes. Und gleichwie ein grofser König seine Untergebenen mit sich nimmt und in seinem Lande nach Belieben

---

[1] Çaṅkara: Die Definitionen des Gârgya treffen nicht das *param brahma*, sondern nur das *amukhyam brahma*, wie es, in Name, Gestalt und Werk gefafst, auf dem Standpunkte des Nichtwissens erkannt wird, und der Gegenstand des vorhergehenden Adhyâya gewesen war.

umherzieht, also nimmt er jene Lebensgeister mit sich und ziehet in seinem Leibe nach Belieben umher.

19. Aber wenn er im Tiefschlafe ist, wenn er sich keines Dinges bewufst ist, dann sind da die *Hitâḥ* (die Wohltätigen) genannten Adern, deren sich zweiundsiebzigtausend vom Herzen aus in dem Perikardium verbreiten; in diese schlüpft er hinein und ruht in dem Perikardium; und wie ein Jüngling oder ein grofser König oder ein grofser Brahmane, ein Übermafs von Wonne geniefsend, ruht, also ruht dann auch er.

20. Gleichwie die Spinne durch den Faden aus sich herausgeht, wie aus dem Feuer die winzigen Fünklein entspringen, also auch entspringen aus diesem Âtman alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter, alle Wesen. — Sein Geheimname *(upanishad)* ist: „die Realität der Realität"; nämlich die Lebensgeister sind die Realität, und er ist ihre Realität.

Zweites Brâhmaṇam.

Der Eingang schildert den *Prâṇa* (das Leben) als ein junges Tier: der Leib ist sein Stall, der Kopf das Dach des Stalles; der Atem ist der Pfosten, an den der Prâṇa gebunden ist, die Nahrung das Band, welches ihn daran festhält. Sieben Gottheiten (Rudra, Parjanya, Âditya, Agni, Indra, Erde und Himmel) wohnen im Auge und halten über ihm Wache.

Nicht recht zusammenstimmend hiermit ist der dann weiter aufgeführte und erklärte Vers (über dessen ursprüngliche Fassung und Bedeutung vgl. Atharvav. 10,8,9 und Gesch. d. Phil. I, 320), welcher den Kopf als eine, nach der Seite die Öffnung habende, Trinkschale voller Herrlichkeit schildert, an deren Rändern als sieben Ṛishi's die sieben Sinnesorgane (Augen, Ohren, Nasenlöcher und Mund oder Zunge) und als achte die dem Brahman verwandte Rede *(vâc)* wohnt. Ein späterer Zusatz ist wohl die dann folgende Aufzählung der sieben Ṛishi's, wobei als siebenter Ṛishi die *Vâc* erscheint, welche man hier (da sie als Rede die achte war) mit „Zunge" übersetzen mufs (vgl. Çatap. Br. 8,5,4,1: *vâcâ eva annasya rasaṃ vijânâti*), wenn man anders den Widerspruch vermeiden will.

Beide Hälften des Brâhmaṇam scheinen aus verschiedenen Anschauungen entsprungen zu sein; in der ersten ist der Leib, in der zweiten der Kopf die Hauptsache; in der ersten wohnen sieben Götter im Auge, in der zweiten sind die Augen zwei Ṛishi's.

1. Wer das junge Tier kennt und seine Behausung und seine Überdachung und seinen Pfosten und den Strick, mit

dem es angebunden ist, der, fürwahr, bewältigt die sieben feindlichen Vettern.[1]

Fürwahr, das junge Tier, das ist hier dieser Lebensodem in der Mitte [der *Mukhya Prâṇa*], und dieses hier [der Leib] ist seine Behausung, und dieses [der Kopf] seine Überdachung, und der Odem ist sein Pfosten, und die Nahrung ist der Strick, mit dem es angebunden ist.

2. In seinem Dienste stehen diese sieben Unvergänglichkeiten: nämlich die roten Streifen, die da im Auge sind, durch diese ist *Rudra* mit ihm verbunden, und durch das Wasser, welches im Auge ist, ist *Parjanya*, und durch den Augenstern ist *Âditya*, und durch das Schwarze *Agni*, und durch das Weiſse *Indra*, und durch die untere Wimper ist *Pṛithivî* (die Erde) mit ihm verbunden, und durch die obere *Dyaus* (der Himmel). — Dessen Nahrung vergeht nicht, der solches weiſs.

3. Darüber ist dieser Vers:

Nach vorn die Öffnung und den Boden oben,
Ist eine Schale, aller Herrlichkeit voll;
An ihrem Rande wohnen sieben Ṛishi's,
Zu acht die Rede, dem Gebet *(brahman)* verbunden.

„Nach vorn die Öffnung und den Boden oben, ist eine Schale“, — das ist der Kopf, denn er ist eine Schale, welche die Öffnung nach vorn und den Boden oben hat; — „aller Herrlichkeit voll“, — die Lebensorgane nämlich sind die mannigfache Herrlichkeit, deren er voll ist; hiermit sind also die Lebensorgane gemeint; — „an ihrem Rande wohnen sieben Ṛishi's“, — die Lebensorgane nämlich sind die sieben Ṛishi's, hiermit sind also die Lebensorgane gemeint; — „zu acht die Rede, dem Gebet verbunden“, — die Rede *(vâc)* also ist die achte, und sie ist mit dem Gebete verbunden. 4. Nämlich diese beiden hier [auf die Ohren hinweisend] sind *Gautama* und *Bharadvâja*, dieses nämlich ist *Gautama* und dieses *Bharadvâja*; und diese beiden hier [die Augen] sind *Viçvâmitra* und *Jamadagni*, dieses nämlich ist *Viçvâmitra* und dieses *Jamadagni*; und diese beiden hier [die Nasenlöcher] sind *Vasishṭha*

---

[1] Nach Çaṅkara: die sieben Sinnesorgane des Kopfes. Aber solche asketische Tendenzen liegen dem Stücke doch wohl ganz fern.

und *Kaçyapa*, dieses nämlich ist *Vasishṭha* und dieses *Kaçyapa;* die Zunge *(vâc)* endlich ist *Atri*, denn mit der Zunge wird die Speise gegessen *(adyate);* nämlich *Atri* ist soviel wie *Atti* (er ifst). — Der ist ein Esser von allem, dem dient alles zur Speise (oben S. 135, Anm. 2), wer solches weifs.

Drittes Brâhmaṇam.

Sehen wir zunächst von den Schlufssätzen über *neti neti* und *satyasya satyam* ab, so haben wir in diesem Brâhmaṇam eine sekundäre Systematisierung sehr verschiedener Elemente vor uns. — Wiederholt schon begegneten wir dem *Vâyu-Prâṇa* als einem Symbole des Brahman, und nicht weniger gebräuchlich ist die Anschauung des Brahman als Weltraum und Raum im Menschen, speziell im Herzen. Diese beiden Vorstellungen werden hier nicht sehr geschickt zusammengefafst, indem dem als Vâyu und Weltraum, als Prâṇa und Raum im Menschen ungestalteten Brahman das gestaltete Brahman (alle übrigen Kräfte und Erscheinungen in der Natur und im Menschen) gegenübergestellt wird. Als Essenz *(rasa)* des gestalteten Brahman wird Sonne und Auge, als Essenz des ungestalteten (mit Anlehnung an Vorstellungen wie Chând. 1,6—7) der *Purusha* in beiden bezeichnet, dessen Schilderung an Chând. 1,6,6—7 erinnert. Besonders unglücklich ist es, wenn dem Gestalteten, Sterblichen als „dem Stehenden“ das Ungestaltete, Unsterbliche als „das Gehende“ gegenübertritt und hierunter nicht nur Vâyu-Prâṇa, auf den allein diese letzte Bestimmung pafst, sondern auch der Aufsen- und Innenraum subsumiert wird. Auch die Bezeichnung von Vâyu und Aufsenraum, Prâṇa und Innenraum als *tyam* (d. i. *tyad*) ist bei dem Gebrauche, der sonst von diesem (das erkennende, und darum transzendente Subjekt in uns bedeutenden) Ausdrucke gemacht wird (Bṛih. 3,9,9. Taitt. 2,6), nicht zu billigen. Noch weniger läfst es sich ertragen, wenn der Autor, allem Anscheine nach doch, um seinen Purusha in Sonne und Auge zu charakterisieren, schliefslich zu der Formel „*neti neti*“ greift, welche Yâjñavalkya immer nur in den höchsten und heiligsten Momenten (Bṛih. 4,2,4. 4,4,22. 4,5,15. 3,9,26, mit einem stehenden, und nur hier fehlenden, Zusatze) gebraucht, um die völlige Verschiedenheit des Brahman von allem Erkennbaren auszudrücken. Unser Autor gibt eine Erklärung der Formel, was ja auch für die sekundäre Art der Verwendung zeugt. Und so dürfte denn wohl auch die zweite Formel *satyasya satyam* nur aus Bṛih. 2,1,20 entlehnt sein.

1. Fürwahr, es gibt zwei Formen des Brahman, nämlich das Gestaltete und das Ungestaltete, das Sterbliche und das Unsterbliche, das Stehende und das Gehende, das Seiende und das Jenseitige *(tyam)*.

2. Dieses ist das Gestaltete, was vom Winde und vom

Luftraume verschieden ist [Erde, Wasser, Feuer]; dieses ist das Sterbliche, dieses das Stehende, dieses das Seiende; von diesem Gestalteten, diesem Sterblichen, diesem Stehenden, diesem Seienden ist jener die Essenz, der dort glüht [die Sonne]; denn er ist die Essenz des Seienden.

3. Hingegen das Ungestaltete ist der Wind und der Luftraum; dieses ist das Unsterbliche, dieses das Gehende, dieses das Jenseitige; von diesem Ungestalteten, von diesem Unsterblichen, von diesem Gehenden, von diesem Jenseitigen ist die Essenz jener Purusha (Mann, Geist), der dort in jener [Sonnen-]Scheibe ist; denn er ist die Essenz des Jenseitigen. — Soviel in bezug auf die Gottheit.

4. Nunmehr in bezug auf das Selbst. — Dieses ist das Gestaltete, was vom Odem und von dem Raume im Innern des Leibes *(âtman)* verschieden ist [Erde, Wasser und Feuer als Stoffe des Leibes]; dieses ist das Sterbliche, dieses das Stehende, dieses das Seiende; von diesem Gestalteten, diesem Sterblichen, diesem Stehenden, diesem Seienden ist jenes die Essenz, was das Auge ist; denn es ist die Essenz des Seienden.

5. Hingegen das Ungestaltete ist der Odem und der Raum im Innern des Leibes; dieses ist das Unsterbliche, dieses das Gehende, dieses das Jenseitige; von diesem Ungestalteten, diesem Unsterblichen, diesem Gehenden, diesem Jenseitigen ist die Essenz jener Purusha, der hier in dem rechten Auge ist; denn er ist die Essenz des Jenseitigen.

6. Und die Gestalt dieses Purusha ist wie ein [gelbes] Safrangewand, wie ein weifses Schaffell, wie ein [roter] Indragopa-Käfer, wie Feuers Flamme, wie eine [weifse] Lotosblüte, wie wenn es plötzlich blitzet.[1] — Fürwahr, wie wenn es plötzlich blitzet, so wird dem Glück zuteil, der solches weifs. — Aber die Bezeichnung für ihn [den Purusha] ist: „es ist nicht so! es ist nicht so“ *(neti, neti);* denn nicht gibt es aufser dieser [Bezeichnung], dafs es nicht so ist, eine andre *(na hi etasmâd «iti na» iti anyat param asti).*[2] — Sein

---

[1] Vgl. zu Ḳena 29 (oben S. 208).

[2] Oder: „denn nicht gibt es aufser diesem [Brahman] — darum heifst es: «es ist nicht so» — ein andres darüber hinaus“ [mit dem es durch das Wort: „es ist so“ verglichen werden könnte]. (Vgl. Çaṅkara zu Br. S. 3,2,22.)

Name aber ist: „die Realität der Realität"; nämlich die Lebensgeister sind die Realität, und er ist ihre Realität.

Viertes Brâhmanam.

Der Âtman, d. h. das Subjekt des Erkennens in uns, ist der Träger dieser ganzen Welt, welche ihre Realität nur durch ihn hat und ohne ihn nichts ist. — Das ist der Grundgedanke dieses Abschnittes, welcher mit seltener Klarheit den Standpunkt der Upanishadphilosophie darlegt.

1—4. Einleitende Erzählung. Alle irdischen Güter sind vergänglich und darum wertlos. Begehrenswerter als sie alle ist die Erkenntnis. (Dasselbe Motiv Kâth. 1,26—29. Maitr. 1; oben S. 271. 316.)

5[a]. Alles, was existiert, Gatte, Gattin, Kinder, Besitz, Brahmanenstand, Kriegerstand, Welträume, Götter, Veden, Wesen und Weltall sind nicht um ihrer willen, sondern nur um des Âtman (Selbstes) willen uns lieb. — Dies ist nicht etwa die Proklamation des Standpunktes eines extremen Egoismus, sondern bedeutet (da der Âtman das erkennende Subjekt in uns ist), dafs wir alles in der Welt nur insofern erkennen, besitzen, lieben können, als wir es als Vorstellung in unserm Bewufstsein tragen.

6. (Wir stellen 5[b] und 6 um.) Wer sich noch nicht zu dieser Erkenntnis erhoben hat, wer die Vorgenannten: Brahmanenstand, Kriegerstand, Welträume, Götter, Wesen und Weltall, aufserhalb seines Selbstes weifs, der fühlt sich von ihnen allen als Individuum isoliert (ängstigt sich vor ihnen, *vijugupsate*, wie es öfter heifst) und als ein Fremdes gleichsam „preisgegeben".

5[b]. Wer den Âtman erkennt, hat in ihm alles erkannt. (Derselbe Gedanke und in gleich ursprünglicher Fassung wie Chând. 6,1, während Mund. 1,1,3 eine Nachbildung beider Stellen ist; vgl. oben S. 154.)

7—9. Treffliche Erläuterung dieses Gedankens durch drei Bilder; der Âtman ist wie ein Musikinstrument, die Welt wie die ihm entspringenden Töne; sie ist wie diese von ihm abhängig und nur durch ihn greifbar.

10. Wie Rauch aus dem Feuer entspringt, so sind alle Veden und Wissenschaften von dem Âtman „ausgehaucht worden". Dies ist die Hauptstelle für die Offenbarung des Veda durch das Brahman. Entsprechend unsrer Inspiration haben die Inder eine Art Exspiration. Brahman haucht den Veda (Mantra's und Brâhmana's) aus, worauf derselbe von den Rishi's „geschaut wird".

11. Im Gegensatz zu den frühern Erklärern (deren Auffassung zwar dem Wortlaute näher liegt, aber den Gedanken nicht zu seinem Rechte kommen läfst) finden wir hier, im Einklang mit Stellen wie Brih. 1,4,7. Kaush. 3,4. Chând. 8,12,4. Kena 1—2 (oben S. 46. 200. 204) den Sinn, dafs der Âtman als Sinnesorgan (d. h. in Gestalt der einzelnen Sinnesorgane) der Einheitspunkt der entsprechenden Verhältnisse der Aufsenwelt ist. Die fünf Erkenntnissinne und fünf Tatsinne werden hier (wohl zum erstenmal) neben Manas und Herz aufgeführt.

12—14. Der Âtman ist in die fünf, aus ihm hervorgehenden (Taitt. 2,1, oben S. 228) Elemente aufgelöst, wie der Salzklumpen im Wasser (dasselbe Bild Chând. 6,13; aus dogmatischen Bedenken entstellt Bṛih. 4,5,13), erhebt sich aus ihnen im Leibe als Bewuſstsein und geht mit dem Leibe *(anu)* wieder in ihnen unter. Diese Auflösung des Âtman (Bewuſstsein) in den Objekten ist aber in Wahrheit vielmehr eine Auflösung aller Objekte in dem Âtman, welcher, als bloſses Subjekt des Erkennens, ohne Objekte und daher ohne (empirisches) Bewuſstsein fortbesteht.

1. „Maitreyî!“, so sprach Yâjñavalkya, „ich werde nun diesen Stand [des Hausvaters] aufgeben; wohlan! so will ich zwischen dir und der Kâtyâyanî da Teilung halten.“ —

2. Da sprach Maitreyî: „Wenn mir nun, o Herr, diese ganze Erde mit allem ihrem Reichtume angehörte, würde ich wohl dadurch unsterblich sein?“ — „Mit nichten!“ sprach Yâjñavalkya, „sondern wie das Leben der Wohlhabenden, also würde dein Leben sein; auf Unsterblichkeit aber ist keine Hoffnung durch Reichtum.“ —

3. Da sprach Maitreyî: „Wodurch ich nicht unsterblich werde, was soll ich damit tun? Teile mir lieber, o Herr, das Wissen mit, welches du besitzest.“ —

4. Yâjñavalkya sprach: „Lieb, fürwahr, bist du uns, und Liebes redest du; komm, setze dich, ich werde es dir erklären, du aber merke auf das, was ich dir sage.“

5[a]. Und er sprach: „Fürwahr, nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Gatte lieb; fürwahr, nicht um der Gattin willen ist die Gattin lieb, sondern um des Selbstes willen ist die Gattin lieb; fürwahr, nicht um der Söhne willen sind die Söhne lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Söhne lieb; fürwahr, nicht um des Reichtums willen ist der Reichtum lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Reichtum lieb; fürwahr, nicht um des Brahmanenstandes willen ist der Brahmanenstand lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Brahmanenstand lieb; fürwahr, nicht um des Kriegerstandes willen ist der Kriegerstand lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Kriegerstand lieb; fürwahr, nicht um der Welträume willen sind die Welträume lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Welträume lieb; fürwahr, nicht um der Götter willen sind die

Götter lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Götter lieb; fürwahr, nicht um der Wesen willen sind die Wesen lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Wesen lieb; fürwahr, nicht um des Weltalls willen ist das Weltall lieb, sondern um des Selbstes willen ist das Weltall lieb.

5^b. Das Selbst[1], fürwahr, soll man sehen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken, o Maitreyî; fürwahr, wer das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewufst.

6. Der Brahmanenstand wird den preisgeben, der den Brahmanenstand aufserhalb des Selbstes weifs; der Kriegerstand wird den preisgeben, der den Kriegerstand aufserhalb des Selbstes weifs; die Welträume werden den preisgeben, der die Welträume aufserhalb des Selbstes weifs; die Götter werden den preisgeben, der die Götter aufserhalb des Selbstes weifs; die Wesen werden den preisgeben, der die Wesen aufserhalb des Selbstes weifs; das Weltall wird den preisgeben, der das Weltall aufserhalb des Selbstes weifs. Dieses ist der Brahmanenstand, dieses der Kriegerstand, dieses die Welträume, dieses die Götter, dieses die Wesen, dieses das Weltall, was dieses Selbst (diese Seele) ist.

7. Mit diesem ist es, wie, wenn eine Trommel gerührt wird, man die Töne da draufsen nicht greifen kann; hat man aber die Trommel gegriffen oder auch den Trommelschläger, so hat man [auch] den Ton gegriffen.

8. Mit diesem ist es, wie, wenn eine Muschel geblasen wird, man die Töne da draufsen nicht greifen kann; hat man aber die Muschel gegriffen oder auch den Muschelbläser, so hat man [auch] den Ton gegriffen.

9. Mit diesem ist es, wie, wenn eine Laute gespielt wird, man die Töne da draufsen nicht greifen kann; hat man aber die Laute gegriffen oder auch den Lautenspieler, so hat man [auch] den Ton gegriffen.

---

[1] Dieser Satz unterbricht hier den Zusammenhang zwischen 5^a und 6, welche, als Gegensätze, zusammengehören. So störend er aber hier ist, so passend, ja fast unentbehrlich, ist er als Einleitung der drei Gleichnisse, 7—9. Wiewohl daher die heutige Reihenfolge schon beiden Rezensionen (Brih. 2,4 und 4,5) zugrunde liegt, so dürfte doch ursprünglich 5^b nach 6 gestanden haben.

10. Mit diesem ist es, wie, wenn man ein Feuer mit feuchtem Holze anlegt, die Rauchwolken sich rings umher verbreiten; ebenso, fürwahr, ist aus diesem grofsen Wesen ausgehaucht worden der Ṛigveda, der Yajurveda, der Sâmaveda, die [Lieder] der Atharvan's und der Añgiras', die Erzählungen, die Geschichten, die Wissenschaften, die Geheimlehren, die Verse, die Sinnsprüche, die Auseinandersetzungen und Erklärungen, — alle diese sind aus ihm ausgehaucht worden.

11. Dieses ist, — gleichwie der Einigungsort aller Gewässer der Ozean ist, — ebenso der Einigungsort aller Tastempfindungen als Haut, und ebenso der Einigungsort aller Geschmacksempfindungen als Zunge, und ebenso der Einigungsort aller Gerüche als Nase, und ebenso der Einigungsort aller Gestalten als Auge, und ebenso der Einigungsort aller Töne als Ohr, und ebenso der Einigungsort aller Strebungen als Manas, und ebenso der Einigungsort aller Erinnerungen als Herz, und ebenso der Einigungsort aller Werke als die Hände, und ebenso der Einigungsort aller Lüste als die Scham, und ebenso der Einigungsort aller Entleerungen als der After, und ebenso der Einigungsort aller Gänge als die Füfse, und ebenso der Einigungsort aller Wissenschaften als die Rede.

12. Mit diesem ist es wie mit einem Salzklumpen, der, ins Wasser geworfen, sich in dem Wasser auflöst, also dafs es nicht möglich ist, ihn wieder herauszunehmen, woher man aber immer schöpfen mag, überall ist es salzig; — also, fürwahr, geschieht es auch, dafs dieses grofse, endlose, uferlose, aus lauter Erkenntnis bestehende Wesen aus diesen Elementen [Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther] sich erhebt und in sie wieder mit [dem Leibe] untergeht; nach dem Tode ist kein Bewufstsein, so, fürwahr, sage ich.“ — Also sprach Yâjñavalkya.

13. Da sprach Maitreyî: „Damit, o Herr, hast du mich verwirrt, dafs du sagst, nach dem Tode sei kein Bewufstsein.“ — Aber Yâjñavalkya sprach: „Nicht Verwirrung, wahrlich, rede ich; was ich gesagt, genügt zum Verständnisse:

14. denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da siehet einer den andern, da riecht einer den andern, da hört einer den andern, da redet einer den andern an, da versteht einer den

andern, da erkennt einer den andern; wo aber einem alles zum eignen Selbste geworden ist, wie sollte er da irgendwen riechen, wie sollte er da irgendwen sehen, wie sollte er da irgendwen hören, wie sollte er da irgendwen anreden, wie sollte er da irgendwen verstehen, wie sollte er da irgendwen erkennen? Durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen, wie sollte er doch den Erkenner erkennen?" —

Fünftes Brâhmanam.

Nach dem Vedânta sind alle organischen Wesen (Pflanzen, Tiere, Menschen, Götter) wandernde Seelen und als solche Brahman; hingegen die unorganische Natur (Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther) bildet nur den Schauplatz, auf welchem sie die Frucht ihrer Werke empfangen. Aber auch dieser Schauplatz der unorganischen Natur ist aus Brahman entstanden (Taitt. 2,1).

Diesen Gedanken sehen wir in gegenwärtigem Brâhmanam aufkeimen, indem dasselbe die wechselseitige Abhängigkeit des Unorganischen und Organischen (hier *bhûtâni*) konstatiert, in beiden Reichen, in der unorganischen Natur und im Organischen (*adhyâtmam* also dasselbe was vorher *bhûtâni*); einen, ihre gegenseitige Abhängigkeit ermöglichenden, „kraftartigen, unsterblichen *Purusha* (Geist)" nachweist und diesen, sowohl objektiven als auch subjektiven, Purusha für den *Âtman* (das Brahman, das Unsterbliche, das Weltall) erklärt.

In der Ausführung dieses Grundgedankens werden zunächst vierzehn Erscheinungen der Aufsenwelt aufgezählt:

1. *prithivî,* 2. *âpas,* 3. *agni,* 4. *vâyu,*
5. *âditya,* 6. *diçah,* 7. *candra,* 8. *vidyut,* 9. *stanayitnu,*
10. *âkâça,* 11. *dharma,* 12. *satyam,* 13. *mânusham,* 14. *âtman;*

es sind dies, wenn wir *âkâça* der ersten Reihe anschliefsen: die fünf Elemente, fünf kosmische Erscheinungen und vier, vom Menschen auf die Natur übertragene Potenzen (*mânusham* das „Menschartige" der Natur, vgl. Ait. 1,1; *âtman*, das Lebensprinzip der Natur). Diese alle sind für die Wesen (*bhûtâni*, hier die organischen) „Honig", und die Wesen sind für sie „Honig"; d. h. sie ernähren sich voneinander, die Wesen von der Erde, die Erde von den Wesen, usw. Wie ist dies möglich? Dadurch, so antwortet der Verfasser, dafs auch an und in den Wesen *(adhyâtmam)* entsprechende Potenzen vorhanden sind:

1. *çarîram,* 2. *retas,* 3. *vâc,* 4. *prâna,*
5. *cakshuh,* 6. *çrotram,* 7. *manas,* 8. *tejas,* 9. *çabda (svara),*
10. *hridi âkâça,* 11. *dharma,* 12. *satyam,* 13. *mânusham,* 14. *âtman,*

und dafs in beiden, den kosmischen wie den psychischen Potenzen, ein *tejomaya amritamaya purusha* wohnt, welcher in allen achtundzwanzig Erscheinungen identisch, nämlich der *Âtman* in uns ist. (Wer es liebt, den Tiefen nachzugehen, der kann mit diesem Gedanken die Kantische

Lehre von der „Affinität der Erscheinungen“ vergleichen, welche ihren letzten Grund in der „synthetischen Einheit der Apperzeption“, indisch gesprochen in dem Âtman, hat.)

Diese „Noniglehre“ (von der Affinität der Naturerscheinungen vermöge des Âtman in ihnen) findet unser Autor schon in vier vedischen Versen ausgesprochen, von denen wenigstens die beiden letzten, wenn man Indra in den Âtman umdeutet, allerdings geeignet sind, die Lehre zu illustrieren.

1. Diese Erde ist aller Wesen Honig, dieser Erde sind alle Wesen Honig; aber was in der Erde jener kraftvolle unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Körper bestehende, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

2. Diese Wasser sind aller Wesen Honig, diesen Wassern sind alle Wesen Honig; aber was in den Wassern jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Samen bestehende, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

3. Dieses Feuer ist aller Wesen Honig, diesem Feuer sind alle Wesen Honig; aber was in dem Feuer jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Rede bestehende, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

4. Dieser Wind ist aller Wesen Honig, diesem Winde sind alle Wesen Honig; aber was in dem Winde jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst als Odem jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

5. Diese Sonne ist aller Wesen Honig, dieser Sonne sind alle Wesen Honig; aber was in der Sonne jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Auge bestehende, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

6. Diese Himmelsgegenden sind aller Wesen Honig, diesen

Himmelsgegenden sind alle Wesen Honig; aber was in den Himmelsgegenden jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Ohr bestehende, widerhallartige, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

7. Dieser Mond ist aller Wesen Honig, diesem Monde sind alle Wesen Honig; aber was in dem Monde jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Manas bestehende, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

8. Dieser Blitz ist aller Wesen Honig, diesem Blitze sind alle Wesen Honig; aber was in dem Blitze jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Glut bestehende, kraftartige, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

9. Dieser Donner ist aller Wesen Honig, diesem Donner sind alle Wesen Honig; aber was in dem Donner jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Schall, aus Ton bestehende, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

10. Dieser Raum (Äther) ist aller Wesen Honig, diesem Raume sind alle Wesen Honig; aber was in dem Raume jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst als der Raum im Herzen jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

11. Diese Gerechtigkeit ist aller Wesen Honig, dieser Gerechtigkeit sind alle Wesen Honig; aber was in der Gerechtigkeit jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Gerechtigkeit bestehende, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

12. Diese Wahrheit ist aller Wesen Honig, dieser Wahrheit sind alle Wesen Honig; aber was in der Wahrheit jener

kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener aus Wahrheit bestehende, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

13. Dieses Menschheitliche ist aller Wesen Honig, diesem Menschheitlichen sind alle Wesen Honig; aber was in dem Menschheitlichen jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was in bezug auf das Selbst jener menschheitliche, kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

14. Dieses Selbst ist aller Wesen Honig, diesem Selbste sind alle Wesen Honig; aber was in dem Selbste jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, und was als das Selbst jener kraftvolle, unsterbliche Geist ist, dieser ist eben das, was diese Seele ist; diese ist das Unsterbliche, diese das Brahman, diese das Weltall.

15. Fürwahr, dieses Selbst ist der Oberherr aller Wesen, ist der König aller Wesen; darum, gleichwie in der Radnabe und in der Radschiene alle Speichen befestigt sind, also sind in diesem Selbste alle Wesen, alle Götter, alle Welten, alle Lebenshauche, alle diese Seelen befestigt.

---

16. Dieses, fürwahr, ist jener Honig, welchen Dadhyañc, der Sohn des Atharvan, den Açvinen verriet. Dieses schaute der Ṛishi und sprach (Ṛigv. 1,116,12):

Dies grofse Werk, zu Nutzen euch geschehen,
Will ich verkünden, wie der Donner Regen,
Dafs euch Dadhyañc, Atharvan's Sohn, den Honig
Mit einem Pferdekopfe hat verraten.[1]

---

[1] Die beiden Açvinen baten den Dadhyañc, ihnen den Honig (unter dem hier allegorisch die vorher abgehandelte Honiglehre verstanden wird) zu verraten. Dadhyañc fürchtete, dafs ihm Indra dafür den Kopf abschlagen würde; daher die Açvinen seinen Kopf in Sicherheit brachten und ihm dafür einen Pferdekopf aufsetzten; mit diesem verkündigte ihnen Dadhyañc den Aufenthalt des Honigs. Indra schlug ihm dafür den Pferdekopf ab, und die Açvinen setzten ihm seinen eignen wieder auf (Çañkara).

17. Dieses, fürwahr, ist jener Honig, welchen Dadhyañc, der Sohn des Atharvan, den Açvinen verriet. Dieses schaute der Rishi und sprach (Rigv. 1,117,22):

Ihr habt dem Dadhyañc, des Atharvan Sohne,
Den Kopf des Pferdes aufgesetzt, o Açvin's;
Der treue zeigte euch des Tvashtar Honig,
Dafs ihr ihn, Mächt'ge, als Geheimnis wahrtet.

18. Dieses, fürwahr, ist jener Honig, welchen Dadhyañc, der Sohn des Atharvan, den Açvinen verriet. Dieses schaute der Rishi und sprach:

Als Burgen[1] schuf Zweifüfsler er,
Als Burgen die Vierfüfsler auch;
In Burgen ging als Vogel er,
In Burgen er als Bürger *(purusha)* ein.

Das ist, fürwahr, jener Purusha (Geist), welcher in allen Burgen (Leibern) als Burgbewohner weilt. Nichts gibt es, womit er sich nicht bedeckte, nichts gibt es, worein er sich nicht versteckte.

19. Dieses, fürwahr, ist jener Honig, welchen Dadhyañc, der Sohn des Atharvan, den Açvinen verriet. Dieses schaute der Rishi und sprach (Rigv. 6,47,18):

In jeglicher Gestalt ward er sein Abbild,
Dies ist, was als Gestalt von ihm zu schauen;
Durch Zauber vielgestaltig wandelt Indra,
Geschirrt sind seine zehnmal hundert Rosse.

Er, fürwahr, ist die Rosse [nach Çañkara: die Sinne!], er, fürwahr, ist zehn und ist tausend, ist vieles, ist unendliches. — Dieses Brahman ist ohne Früheres und ohne Späteres, ohne Inneres und ohne Äufseres; diese Seele ist das Brahman, die allvernehmende. — So lautet die Unterweisung.

[1] Böhtlingk akzentuiert in seiner Ausgabe nach dem Çatap. Br. richtig *púras* und übersetzt trotzdem, als stände *purás*, „zuerst". — Seiner Anmerkung dazu (S. 69) vermag ich keinen mit dem Tatbestande vereinbaren Sinn abzugewinnen.

Sechstes Brâhmaṇam.

Über diesen, das Madhukâṇḍam beschliefsenden, *Vaṅça* vergleiche man unsere Einleitung, oben S. 377 fg.

1. Nunmehr das Register [der Lehrer]:

Pautimâshya [wurde belehrt] von *Gaupavana*,
Gaupavana von *Pautimâshya*,
Pautimâshya von *Gaupavana*,
Gaupavana von *Kauçika*,
Kauçika von *Kauṇḍinya*,
Kauṇḍinya von *Çâṇḍilya*,
Çâṇḍilya von *Kauçika* und *Gautama*,
Gautama 2. von *Âgniveçya*,
Âgniveçya von *Çâṇḍilya* und *Ânabhimlâta*,
Ânabhimlâta von *Ânabhimlâta*,
Ânabhimlâta von *Ânabhimlâta*,
Ânabhimlâta von *Gautama*,
Gautama von *Saitava* und *Prâcînayogya*,
Saitava und *Prâcînayogya* von *Pârâçarya*,
Pârâçarya von *Bhâradvâja*,
Bhâradvâja von *Bhâradvâja* und *Gautama*,
Gautama von *Bhâradvâja*,
Bhâradvâja von *Pârâçarya*,
Pârâçarya von *Vaijavâpâyana*,
Vaijavâpâyana von *Kauçikâyani*,
Kauçikâyani 3. von *Ghṛitakauçika*,
Ghṛitakauçika von *Pârâçaryâyaṇa*,
Pârâçaryâyaṇa von *Pârâçarya*,
Pârâçarya von *Jâtûkarṇya*,
Jâtûkarṇya von *Âsurâyaṇa* und *Yâska*,
Âsurâyaṇa von *Traivaṇi*,
Traivaṇi von *Aupajandhani*,
Aupajandhani von *Âsuri*,
Âsuri von *Bhâradvâja*,
Bhâradvâja von *Âtreya*,
Âtreya von *Mâṇṭi*,
Mâṇṭi von *Gautama*,

Gautama von *Gautama*,
Gautama von *Vâtsya*,
Vâtsya von *Çâṇḍilya*,
Çâṇḍilya von *Kaiçorya Kâpya*,
Kaiçorya Kâpya von *Kumârahârita*,
Kumârahârita von *Gâlava*,
Gâlava von *Vidarbhîkauṇḍinya*,
Vidarbhîkauṇḍinya von *Vatsanapâd Bâbhrava*,
Vatsanapâd Bâbhrava von *Panthâḥ Saubhara*,
Panthâḥ Saubhara von *Ayâsya Âñgirasa*,
Ayâsya Âñgirasa von *Âbhûti Tvâshṭra*,
Âbhûti Tvâshṭra von *Viçvarûpa Tvâshṭra*,
Viçvarûpa Tvâshṭra von den beiden *Açvin*'s,
die beiden *Açvin*'s von *Dadhyañc Âtharvaṇa*,
Dadhyañc Âtharvaṇa von *Atharvan Daiva*,
Atharvadaiva von *Mṛityu Prâdhvaṅsana*,
Mṛityu Prâdhvaṅsana von *Pradhvaṅsana*,
Pradhvaṅsana von *Eka Ṛishi*,
Eka Ṛishi von *Vipracitti*,
Vipracitti von *Vyashṭi*,
Vyashṭi von *Sanâru*,
Sanâru von *Sanâtana*,
Sanâtana von *Sanaga*,
Sanaga von *Parameshṭhin*,
Parameshṭhin von *Brahman*,
Brahman ist das durch sich selbst seiende; Ehre dem *Brahman!* —

Das Yâjñavalkîyam Kâṇḍam.

(Bṛihadâraṇyaka-Upanishad 3—4.)

Dieser mittlere Teil der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad besteht, von der Lehrerliste am Schlusse (4,6) abgesehen, nur aus vier Gesprächen, in denen allen Yâjñavalkya die Hauptrolle spielt, nicht unähnlich dem Sokrates in den platonischen Dialogen. Eine Steigerung ist bei der Anordnung dieser Gespräche ohne Zweifel beabsichtigt: das erste (3,1—9) ist ein grofses Redeturnier, in welchem Yâjñavalkya seine Überlegenheit gegenüber neun Mitunterrednern nacheinander beweist; das zweite (4,1—2) besteht vorwiegend in einer Kritik fremder Ansichten durch Yâjñavalkya; worauf dann derselbe endlich im dritten Gespräche (4,3—4), welches den Höhepunkt dieser und vielleicht aller Upanishad's bildet, ungehindert durch gegnerische Einwürfe und fremde Lehrmeinungen, vor dem ihn weiter und immer weiter treibenden Könige Janaka, seine philosophische Erkenntnis in ihrer ganzen Herrlichkeit strahlen läfst, — der Sonne vergleichbar, welche zunächst, aufgehend, das Heer der Sterne verscheucht, sodann die Wolkendünste am Horizonte überwindet, bis sie endlich vom unbewölkten Himmel eine Überfülle von Licht und Wärme herabsendet. Und so läfst sich wohl das vierte und letzte Gespräch (4,5) mit dem Sonnenuntergang vergleichen; es enthält nochmals das uns schon aus Bṛih. 2,4 bekannte Gespräch des Yâjñavalkya mit seiner Gattin Maitreyî, mit welchem er aus der menschlichen Gesellschaft scheidet, um in die Waldeinsamkeit zu ziehen.

Auffallend ist hierbei jedoch, dafs dieses letzte Gespräch, welches man füglich das Testament des Yâjñavalkya nennen kann, hier im Yâjñavalkyateile (4,5) in einer unzweifelhaft weniger ursprünglichen Form vorliegt als vorher im Madhuteile (2,4); wie denn auch die Lehrerliste, welche 4,6 dem Yâjñavalkyateile angehängt ist, den Stammbaum der Urheber der Lehre von Brahman bis auf die Gegenwart herab verfolgt, — ohne des Yâjñavalkya Erwähnung zu tun!

Soll diese Lehrerliste irgend ernst genommen werden, so liegt in ihr das Geständnis, dafs Yâjñavalkya als historische Persönlichkeit in der Tradition des Yâjñavalkyateiles gar keine Stelle hat, dafs er vielmehr als geistiger Heros aus der Urzeit (in der rituellen Liste Bṛih. 6,5,3 ist er der dreizehnte nach Âditya) den von Haus aus schon, unbeschadet der anderweiten Geschichtlichkeit seiner Person, rein ideellen Mittelpunkt bildete, um welchen sich die Gedanken der Upanishadschule kristallisierten (vgl. auch oben S. 153—154). So wird der ganze Gedankenkreis des Apostels Paulus beherrscht von der Persönlichkeit Jesu, wiewohl er denselben leiblich vielleicht nie gesehen (2 Kor. 5,16) und der historischen Tradition über ihn eher auswich, als dafs er sie aufsuchte (Gal. 1,17).

Aber auch für die Komposition der im Yâjñavalkyateile vereinigten Gedanken scheint Yâjñavalkya nicht sowohl der Ausgangspunkt, als viel-

mehr nur der Endpunkt gewesen zu sein. Denn wir werden vielen Anzeichen dafür begegnen, dafs die hier vorliegenden Gedanken teilweise wenigstens vorher als selbständige Reflexionen bestanden haben, ehe sie dem Yâjñavalkya in den Mund gelegt und in den poetischen Rahmen der vier Gespräche eingefügt wurden.

Dritter Adhyâya.

Janaka, König der Videha's, im Mythus gefeiert als Vater des Ackerbaus (der *Sîtâ*) und Beschützer philosophischer, dem brahmanischen Kultus entgegenstrebender Interessen *(Yâjñavalkya)*, erscheint schon in der Upanishadtradition als der Vorzeit angehörig, da er bereits Bṛih. 2,1,1. Kaush. 4,1 als Vorbild eines freigebigen Königs im Volksmunde lebt. Dem entsprechend ist auch das von ihm veranstaltete Opferfest (ähnlich wie das Chând. 1,10—11, oben S. 79 fg. vorkommende) wohl schwerlich in dem Rahmen des spätern, aus den Sûtra's bekannten Rituals unterzubringen. Am Tage des Opfers, und zwar vor Beginn desselben (Bṛih. 3,1,7) findet die grofse Disputation, das „*brahmodyam*“ (Bṛih. 3,8,1. 12), statt, welches den Inhalt des gegenwärtigen Adhyâya bildet, und in welchem Yâjñavalkya seine Überlegenheit der Reihe nach gegenüber den neun Mitunterrednern *Açvala*, *Ârtabhâga*, *Bhujyu*, *Ushasta*, *Kahola*, *Gârgî*, *Uddâlaka*, *Gârgî* und *Vidagdha Çâkalya* bewährt.

Erstes Brâhmaṇam.

Die Fragen des Hotar *Açvala* beziehen sich auf zweierlei: 1) wodurch sich der Veranstalter des Opfers von den Wechselfällen des Erdendaseins befreie *(atimoksha)*, 2) was ihm anstatt derselben für sein Opfer zuteil werde *(sampadas)*. — Die Antworten des Yâjñavalkya scheinen den Fragenden zu befriedigen, da er sich bei ihnen beruhigt. Insoweit mögen sie zeigen sollen, dafs der grofse Verkünder der Âtmanlehre auch die vollkommene Kenntnis des Rituals besitzt. Sie gehen aber weiter, sofern sie versuchen, in den Kultusvorgängen Symbole der Âtmanlehre zu finden. Die vier Priester, Hotar, Adhvaryu, Udgâtar, Brahmán, sind in Wahrheit *vâc*, *cakshuḥ*, *prâṇa*, *manas* (und die entsprechenden Gottheiten Agni, Âditya, Vâyu, Candra); d. h. den Priestern, als Organen der Götter, werden hier Rede, Auge, Odem, Manas, die Organe des Âtman, substituiert. — Ebenso bestehen die Erlangungen *(sampadaḥ)* nicht mehr in irgendeiner individuellen Belohnung oder Glückseligkeit, sondern in dem Gewinnen alles Lebenden, der drei Welträume, des unendlichen Weltalls, mit andern Worten, in dem Einswerden mit dem das Weltall erfüllenden Âtman. — Mehrere Ausdrücke (3,1,6: *iti atimokshâ'*, *atha sampadaḥ*; 3,1,10: *katamâs tâ yâ' adhyâtmam*) scheinen darauf zu deuten, dafs die Form als Gespräch nicht die ursprüngliche ist, in der das Stück konzipiert wurde.

Om! Verehrung dem höchsten Âtman!

1. Janaka, der König der Videha's, veranstaltete einmal ein Opfer mit reichem Opferlohne. Daselbst hatten sich die Brahmanen der Kuru's und der Pâñcâla's zusammengefunden. Da entstand in Janaka, dem Könige der Videha's, die Begierde, zu erforschen, wer wohl unter diesen Brahmanen der gelehrteste sein möchte. Und er sonderte tausend Kühe aus, und an den Hörnern einer jeden waren zehn Pâda's [Gold] befestigt.

2. Und er sprach zu ihnen: „Ehrwürdige Brahmanen! wer unter euch der gröfste Brahmane ist, der mag diese Kühe heimtreiben.“ — Aber die Brahmanen scheuten sich. Da sprach Yâjñavalkya zu seinem Schüler: „Treibe sie heim, lieber Sâmaçravas!“ — Da trieb er sie von dannen. — Aber die Brahmanen zürnten und sprachen: „Wie darf er sich den gröfsten Brahmanen unter uns nennen!“ — Da war auch der Hotar [Ṛigvedapriester] des Janaka, Königs der Videha's, Namens Açvala, zugegen. Der fragte jenen: „Du also, o Yâjñavalkya, bist unter uns der gröfste Brahmane?“ — Und jener antwortete: „Wir geben eben dem gröfsten Brahmanen die Ehre; das macht [fügte er spöttisch hinzu], weil wir Lust auf die Kühe haben!“ —

Da unternahm es der Hotar Açvala, ihm Fragen vorzulegen.

3. „Yâjñavalkya“, so sprach er, „dieweil diese Welt ganz vom Tode gefesselt, ganz vom Tode befallen ist, wodurch wird der Veranstalter des Opfers von der Fesselung des Todes erlöst?“ — „Durch den Hotar-Priester, durch das Feuer, durch die Rede. Denn die Rede ist beim Opfer der Hotar; was diese Rede ist, das ist dieses Feuer, das ist der Hotar, das ist die Lösung, das ist die Erlösung.“ —

4. „Yâjñavalkya“, so sprach er, „dieweil diese Welt ganz von Tag und Nacht gefesselt, ganz von Tag und Nacht befallen ist, wodurch wird der Veranstalter des Opfers von der Fesselung des Tages und der Nacht erlöst?“ — „Durch den Adhvaryu-Priester, durch das Auge, durch die Sonne. Denn das Auge ist beim Opfer der Adhvaryu; was dieses Auge ist, das ist jene Sonne, das ist der Adhvaryu, das ist die Lösung, das ist die Erlösung.“ —

5. „Yâjñavalkya“, so sprach er, „dieweil diese Welt ganz von der hellen und dunkeln Monatshälfte gefesselt, ganz von der hellen und dunkeln Monatshälfte befallen ist, wodurch wird der Veranstalter des Opfers von der Fesselung der hellen und dunkeln Monatshälfte erlöst?“ — „Durch den Udgâtar-Priester, durch den Wind, durch den Odem; denn der Odem ist beim Opfer der Udgâtar; was dieser Odem ist, das ist der Wind, das ist der Udgâtar, das ist die Lösung, das ist die Erlösung.“ —

6. „Yâjñavalkya“, so sprach er, „dieweil doch dieser Luftraum gleichsam ohne Sprossen ist, auf welcher Stiege steigt der Veranstalter des Opfers zur Himmelswelt empor?“ — „Durch den Brahmán-Priester, durch das Manas, durch den Mond; denn das Manas ist beim Opfer der Brahmán; was dieses Manas ist, das ist jener Mond, das ist der Brahmán, das ist die Lösung, das ist die Erlösung.“

Soviel von dem Erlösen; nunmehr die Erlangungen.

7. „Yâjñavalkya“, so sprach er, „mit wie vielen Versen wird hier heute der Hotar bei diesem Opfer ministrieren?“ — „Mit dreien.“ — „Welches sind die drei?“ — „Der Einladungsvers, der Begleitvers und der Preisvers als dritter.“ — „Was erwirbt er durch dieselben?“ — „Alles was hier Odem hat.“ —

8. „Yâjñavalkya“, so sprach er, „wie viele Opferspenden wird hier heute der Adhvaryu ins Feuer giefsen?“ — „Drei.“ — „Welches sind die drei?“ — „Die, welche ausgegossen emporflammen, die, welche ausgegossen überschäumen, die, welche ausgegossen auf [den Boden] zu liegen kommen.“ — „Was erwirbt er mit denselben?“ — „Die, welche ausgegossen emporflammen, mit denen erwirbt er die Götterwelt, denn die Götterwelt ist gleichsam glänzend; die, welche ausgegossen überschäumen, mit denen erwirbt er die Väterwelt, denn die Väterwelt ist gleichsam oben über; die, welche ausgegossen auf [den Boden] zu liegen kommen, mit denen erwirbt er die Menschenwelt, denn die Menschenwelt ist gleichsam unten.“ —

9. „Yâjñavalkya“, so sprach er, „durch wie viele Gottheiten wird hier heute von dem Brahmán das Opfer von rechts her überwacht?“ — „Durch eine.“ — „Welche ist diese eine?“

„Das Manas; denn unendlich ist das Manas, unendlich sind die Viçve Devâḥ, unendlich ist die Welt, die er durch dieses erwirbt.“ —

10. „Yâjñavalkya“, so sprach er, „wie viele Lieder wird hier heute der Udgâtar bei diesem Opfer singen?“ — „Drei.“ — „Welches sind diese drei?“ — „Das Eingangslied, das Begleitlied und das Preislied als drittes.“ — „Was bedeuten diese in bezug auf das Selbst?“ — „Der Einhauch ist das Eingangslied, der Aushauch das Begleitlied, der Zwischenhauch das Preislied.“ — „Was erwirbt er durch dieselben?“ — „Durch das Eingangslied erwirbt er die Erdenwelt, durch das Begleitlied die Luftraumwelt, durch das Preislied die Himmelswelt.“ —

Da schwieg der Hotar Açvalla stille.

Zweites Brâhmaṇam.

Der zweite Frager, *Ârtabhâga*, stellt fünf Fragen, deren Beantwortungen, bei ihrer Kürze, hin und wieder rätselhaft sind. Wir wollen versuchen, dieselben zu deuten.

Erste Frage. Wir machten bereits zu Kâṭh. 6,15 (oben S. 287, Anm.) die Stellen namhaft, an welchen die „Knoten des Herzens“ vorkommen, und erklärten diese als die Knoten, welche das Herz mit den Dingen und Verhältnissen der Aufsenwelt verknüpfen. Verwandt damit ist die hier auftretende Anschauung von den acht Greifern *(graha)*, mittels derer der Âtman die Dinge greift (es sind die fünf Erkenntnissinne und zwei der spätern Tatsinne nebst Manas, ungeordnet durcheinanderstehend), und den acht Übergreifern *(atigraha)*, d. h. den entsprechenden Verhältnissen der Aufsenwelt. Die Seele „ergreift“ mittels der *graha*'s die Objekte, und wird von ihnen als *atigraha*'s „noch mächtiger ergriffen“; *graha* und *atigraha* sind so gleichsam die beiden Fäden, welche die Knoten *(granthi)* des Herzens schürzen, und es wäre nicht unmöglich, dafs diese letztere Anschauungsweise ursprünglich auf unserer Stelle beruht, wenn auch *graha* und *granthi* auf verschiedene, doch nicht unverwandte, Wurzeln *(grabh* und *grath)* zurückgehen.

Zweite Frage. Der Tod ist ein allverzehrendes Feuer; aber es gibt auch für dieses Feuer des Todes ein Wasser, von welchem gelöscht, es (das Todesfeuer) ein abermaliges Sterben unmöglich macht; natürlich nur bei dem, der dieses Wasser (die Âtmanerkenntnis) besitzt, — *ya' evam veda*, wie man vielleicht supplieren möchte, um der Härte des Ausdrucks *mrityur mrityum jayati* zu entgehen (vgl. jedoch Bṛih. 1,2,7 Schlufs).

Dritte Frage. Die Lebenshauche *(prâṇâḥ)* ziehen beim Tode nicht

aus[1], sondern bleiben im Leibe, wie man daran sieht, dafs der Leichnam schwillt und sich aufbläht. (Nicht die Prâṇa's sind das Unsterbliche am Menschen, sondern nur der Âtman, das Subjekt des Erkennens.)

Vierte Frage. Das Unsterbliche am Menschen ist *nâman*, der Name. Unter diesem dürfen wir, mit Berufung auf Chând. 7,1,5 (oben S. 174), die unendliche „Welt als Vorstellung" verstehen. Sie besteht nach dem Tode fort, und durch sie das Subjekt des Erkennens, welches ihr Träger ist.

Fünfte Frage. Alles geht beim Tode des Menschen in die Elemente zurück, auch der Âtman, welcher zum Âkâça, als dem Weltâtman, wird. Von der Individualität bleibt nur *karman*, das Werk, übrig als Same der nächsten Geburt. Diese Anschauung ist, streng genommen, nicht ganz mit der Vedântalehre vereinbar. Möglicherweise ist sie der erste Keim der buddhistischen Theorie, welche den Âtman leugnet und nur das Karman bestehen läfst.

Bemerkung. Die eschatologischen Vorstellungen bei dem Yâjñavalkya dieses Abschnittes erscheinen wesentlich unentwickelter, als bei demjenigen Yâjñavalkya, welcher im vierten Gespräche (Bṛih. 4,3—4) seine Anschauungen vor König Janaka darlegt. Dort werden unterschieden: der Nichterlöste *(kâmayamâna)*, dessen Seele mitsamt den Lebensgeistern *(prâṇâḥ)* beim Tode auszieht, um in einen neuen Leib einzugehen, und der Erlöste *(akâmayamâna)*, dessen Lebensgeister nicht ausziehen, und welcher sich beim Tode in Brahman auflöst. Diese Unterscheidung fehlt bei den drei letzten Fragen unseres Textes, wenn man nichts hineinträgt, sondern sich an das hält, was der Wortlaut besagt, vollständig. Bei allen Menschen ohne Unterschied bleiben die Prâṇa's im Leichname (wie man an dessen Anschwellen sieht), bei allen bleibt nach dem Tode die Welt als Vorstellung, mithin auch das sie tragende Subjekt des Erkennens, bestehen, — und von allen bleibt aufserdem nach dem Tode nur das gute und böse Werk als ein grofses Mysterium, d. h. als der Keim eines neuen Lebenslaufes übrig. — Ein Hinausgehen über diesen Standpunkt kann man nur in dem Wasser, welches das Feuer des Todes auslöscht, dunkel angedeutet finden.

1. Da befragte ihn der Sohn des Ṛitabhâga aus dem Stamme des Jaratkâru.

„Yâjñavalkya", so sprach er, „wie viele Greifer und wie viele Übergreifer gibt es?" — „Acht Greifer und acht Über-

[1] Von einer Einschränkung dieser Lehre auf die Erlösten im Sinne von Bṛih. 4,4,6 („dessen Lebensgeister ziehen nicht aus") enthält unser Text keine Spur; auch ist das Anschwellen des Leichnams durch die sich entwickelnden Gase ein Phänomen, welches doch auch bei den Nichterlösten beobachtet werden konnte. Aber schon die Mâdhyandina's, sofern sie Bṛih. 4,4,6 die Worte *atra eva samavanîyante*, gleichsam auf unsere Stelle zurückweisend, aus derselben wiederholen, scheinen auch sie schon auf den Erlösten zu beziehen.

greifer gibt es.“ — „Welches sind diese acht Greifer und acht Übergreifer?“ —

2. „Der Aushauch, fürwahr, ist ein Greifer; dieser ist von dem Einhauche als Übergreifer gefesselt; denn durch den Einhauch riecht man den Geruch.

3. Die Rede, fürwahr, ist ein Greifer; dieser ist durch den Namen als Übergreifer gefesselt; denn durch die Rede spricht man die Namen aus.

4. Die Zunge, fürwahr, ist ein Greifer; dieser ist durch den Geschmack als Übergreifer gefesselt; denn durch die Zunge unterscheidet man die Geschmäcke.

5. Das Auge, fürwahr, ist ein Greifer; dieser ist durch die Gestalt als Übergreifer gefesselt; denn durch das Auge sieht man die Gestalten.

6. Das Ohr, fürwahr, ist ein Greifer; dieser ist durch den Ton als Übergreifer gefesselt; denn durch das Ohr hört man die Töne.

7. Das Manas, fürwahr, ist ein Greifer; dieser ist durch die Begierde als Übergreifer gefesselt; denn durch das Manas begehrt man die Begierden.

8. Die Hände, fürwahr, sind ein Greifer; dieser ist durch das Werk als Übergreifer gefesselt; denn durch die Hände tut man das Werk.

9. Die Haut, fürwahr, ist ein Greifer; dieser ist durch die Berührung als Übergreifer gefesselt; denn durch die Haut empfindet man die Berührungen.

Das sind die acht Greifer und die acht Übergreifer.“

---

10. „Yâjñavalkya“, so sprach er, „dieweil diese ganze Welt des Todes Speise ist, welches ist wohl die Gottheit, deren Speise der Tod ist?“ — „Fürwahr, der Tod ist ein Feuer; dieses, indem es Speise der [betreffenden] Wasser wird, wehrt den Wiedertod ab.“

---

11. „Yâjñavalkya“, so sprach er, „wenn dieser Mensch stirbt, wandern dann die Lebensgeister aus ihm aus oder

nicht?" — „Mit nichten!" sprach Yâjñavalkya, „sondern eben daselbst bleiben sie versammelt; er schwillt an, er bläht sich auf, aufgebläht liegt der Tote."

---

12. „Yâjñavalkya", so sprach er, „wenn dieser Mensch stirbt, was verläſst ihn dann nicht?" — „Der Name", so sprach er, „denn unendlich ist der Name, unendlich sind die Viçve devâḥ, und die unendliche Welt erwirbt er mit diesem."

---

13. „Yâjñavalkya", so sprach er, „wenn nach dem Tode dieses Menschen seine Rede in das Feuer eingeht, sein Odem in den Wind, sein Auge in die Sonne, sein Manas in den Mond, sein Ohr in die Pole, sein Leib in die Erde, sein Âtman[1] in den Âkâça (Weltraum), seine Leibhaare in die Kräuter, seine Haupthaare in die Bäume, sein Blut und Samen in das Wasser, — wo bleibt dann der Mensch?" — Da sprach Yâjñavalkya: „Faſs mich, Ârtabhâga, mein Teurer, an der Hand; darüber müssen wir beiden unter uns allein uns verständigen, nicht hier in der Versammlung." — Da gingen die beiden hinaus und beredeten sich; und was sie sprachen, das war Werk, und was sie priesen, das war Werk. — Fürwahr, gut wird einer durch gutes Werk, böse durch böses.

Da schwieg des Ṛitabhâga Sohn.

Drittes Brâhmaṇam.

Die weiter folgende Frage des *Bhujyu* gibt dem Yâjñavalkya Gelegenheit zu zeigen, daſs sein Wissen dem einer Hellseherin gleichkommt. Wie diese, beantwortet er die Frage, „wohin die *Pârikshita* (ein verschollenes Königsgeschlecht mit sehr widersprechenden Überlieferungen) nach dem Tode gekommen seien", durch die Versicherung: „sie seien (trotz ihrer Freveltaten) dorthin gekommen, wohin die Darbringer des Roſsopfers gehen". (Schon Ait. Br. 8,21,1 wird ein *Janamejaya Pârikshita* unter denen aufgezählt, welche das Roſsopfer gebracht haben.) Die

---

[1] Die der buddhistischen verwandte Anschauung, wonach nur das Werk, nicht der Âtman fortbesteht, erklärt Çaṅkara hinweg, indem er unter *âtman* hier „den Herzensraum, in dem die Seele wohnt", versteht.

Beschreibung des Weges dorthin gibt Anlafs zu einer kurzen Kosmographie: wie in einem Ei die verschiedenen Stoffe umeinander gelagert sind, so auch im grofsen Weltei, dessen eine Schale sich als Himmel über uns wölbt, während die andre Schale unter uns 1) die (bewohnte) Welt, 2) um diese herum die Erde, 3) um diese herum das Meer, in konzentrischen Kreisen umeinander gelagert, enthält. Die Welt ist 32, die Erde 64, das Meer 128 Tagereisen des Sonnenwagens breit, wonach der Durchmesser des Welteies 416 Sonnebahnen betragen würde. „Dort", d. h. wohl am Horizonte, wo Himmel und Meer aneinanderstofsen, ist zwischen den beiden Schalen des Welteies eine schmale Ritze, durch die man aus ihm heraus, also wohl „auf den Rücken des Himmels" *(nâkasya prishṭham)* gelangt, woselbst nach Taitt. Âr. 10,1,52 Vereinigung mit Brahman *(brahma-salokatâ)*, nach Vâj. Saṃh. 15,50, wie wohl auch nach unserer Stelle, Vergeltung der guten Werke stattfindet. Dafs diese Vergeltung auf dem Rücken des Himmels eine vergängliche sei, wie Muṇḍ. 1,2,10 (vgl. auch Kâṭh. 3,1) lehrt, ergibt sich aus unserer Stelle nicht, welche überhaupt mit der Lehre von den Stationen des Väterweges und Götterweges nicht vereinbar ist und auf einer ältern, der Anschauung des Ṛigveda am meisten verwandten, Stufe (oben S. 139) zu stehen scheint. — Dorthin also gelangen die Açvamedha-Opferer, welche Indra als Vogel (nach Weber, Ind. Stud. IX, 361: „das bei dem Pferdeopfer in Vogelgestalt geschichtete Feuer") dem Winde übergibt, welcher hier, wie oft, als individueller *(vyashṭi)* und zugleich kosmischer *(samashṭi)* Lebenshauch ein Symbol des Brahman ist; daher, wer ihn als solchen weifs, dem Wiedertode entgeht.

1. Da befragte ihn Bhujyu, der Enkel des Lahya. — „Yâjñavalkya", so sprach er, „als wir als fahrende Schüler im Lande der Madra's umherwanderten, kamen wir zu dem Wohnsitze des Patañcala aus dem Geschlechte der Kapi's. Der hatte eine Tochter, die von einem Gandharva besessen war. Den fragten wir: «Wer bist du?» Und er sprach: «Sudhanvan, der Nachkomme des Aṅgiras». Indem wir ihn sodann nach den Grenzen der Welten fragten, sprachen wir zu ihm: «Wohin kamen [nach dem Tode] die Nachkommen des Parikshit?» — Wohin die Nachkommen des Parikshit kamen, das frage ich dich, Yâjñavalkya! Wohin kamen die Nachkommen des Parikshit?" —

2. Yâjñavalkya sprach: „Er hat euch gesagt, sie gelangten dorthin, wohin [alle] die kommen, die das Rofsopfer darbringen. Nämlich diese Welt erstreckt sich so weit, wie zweiunddreifsig Tage des Götterwagens [der Sonne] reichen. Diese [Welt] umgibt ringsum die Erde zweimal so weit. Diese Erde umgibt ringsum der Ozean zweimal so weit. Daselbst

ist, so breit wie die Schneide eines Schermessers oder wie der Flügel einer Fliege, ein Raum zwischen [den beiden Schalen des Welteies]. Jene nun brachte Indra als Falke zum Winde; und der Wind nahm sie in sich auf und führte sie dorthin, wo die Darbringer des Rofsopfers waren. So etwa sprach er [der Gandharva zu euch] und pries den Wind." —

Darum ist der Wind die Besonderheit *(vyashṭi)* und der Wind die Allgemeinheit *(samashṭi)*. Der wehrt dem Wiedertode, wer solches weifs! —

Da schwieg Bhujyu, der Enkel des Lahya.

Viertes Brâhmaṇam.

4.—5. Brâhmaṇam. — Ebenso wie Kant die theoretische Spekulation für unzulänglich erklärte und das menschliche Gemüt mit seinen Anforderungen von ihr ab auf den praktischen Weg verwies, ebenso schon der Urheber dieser beiden Abschnitte, welche, wie aus ihrem parallelen Bau unzweifelhaft sich ergibt, ein zusammengehöriges Ganze ausmachen.[1] — Das Brahman ist, so lehrt der erste Abschnitt, theoretisch unerkennbar: denn weil es bei allem Erkennen erkennendes Subjekt ist, kann es nie für uns Objekt der Erkenntnis werden. — Das hiermit sich nicht zufrieden gebende und dieselbe Frage aufs neue aufwerfende Gemüt wird im zweiten Abschnitte darauf verwiesen, das Brahman praktisch zu ergreifen. Dies geschieht, indem man sich stufenweise von der Gelahrtheit *(pâṇḍityam)* zur kindlichen Einfalt (*bâlyam*, vgl. Ev. Matth. 18,3), von dieser zum Stande des *Muni*, von diesem zu dem des *Brâhmaṇa* (prägnant, wie Bṛih. 3,8,10. Chând. 4,1,7) erhebt, welcher auf Familie, Besitz und Weltlust verzichtet, weil dieselben von Brahman verschieden und mithin dem Leiden verfallen sind.

1. Da befragte ihn Ushasta, der Abkömmling des Cakra. „Yâjñavalkya", so sprach er, „das immanente, nicht transzendente Brahman, welches als Seele allem innerlich ist, das sollst du mir erklären." — „Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist." — „Welche, o Yâjñavalkya, ist allem innerlich?" — „Die durch den Einhauch einhaucht, das ist deine Seele, die allem innerlich, die durch den Aushauch aushaucht, das ist deine Seele, die allem innerlich, die durch den Zwischenhauch zwischenhaucht, das ist deine Seele, die allem inner-

[1] Wenn sie nicht vielleicht gar (wie 3,3 und 3,7, oder 3,6 und 3,8) als zwei Versionen eines und desselben Gespräches zu betrachten sind.

lich, die durch den Aufhauch aufhaucht, das ist deine Seele, die allem innerlich, — dieses ist deine Seele, die allem innerlich ist.“ —

2. Da sprach Ushasta, der Abkömmling des Cakra: „Damit ist nur darauf hingewiesen, wie wenn einer sagte: «das ist eine Kuh, das ist ein Pferd»; aber eben das immanente, nicht transzendente Brahman, die Seele, welche allem innerlich ist, die sollst du mir erklären!“ — „Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist.“ — „Welche, o Yâjñavalkya, ist allem innerlich?“ — „Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst du den Versteher des Verstehens, nicht erkennen kannst du den Erkenner des Erkennens. Er ist deine Seele, die allem innerlich ist. — Was von ihm verschieden, das ist leidvoll.“ —

Da schwieg Ushasta, der Abkömmling des Cakra.

Fünftes Brâhmaṇam.

1. Da befragte ihn Kahola, der Abkömmling des Kushîtaka.

„Yâjñavalkya“, so sprach er, „eben das immanente, nicht transzendente Brahman, welches als Seele allem innerlich ist, das sollst du mir erklären.“ — „Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist.“ — „Welche, o Yâjñavalkya, ist allem innerlich?“ — „Diejenige, welche den Hunger und den Durst, das Wehe und den Wahn, das Alter und den Tod überschreitet. — Wahrlich, nachdem sie dieser Seele sich bewufst geworden, stehen die Brahmanen ab vom Verlangen nach Kindern und Verlangen nach Besitz und Verlangen nach der Welt und wandern umher als Bettler; denn das Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach Besitz, und das Verlangen nach Besitz ist Verlangen nach Welt; denn alle beide sind eitel Verlangen. — Darum, nachdem der Brahmane von sich abgetan die Gelahrtheit, so verharre er in Kindlichkeit; nachdem er abgetan die Kindlichkeit und die Gelahrtheit, so wird er ein Schweiger *(Muni)*; nachdem er abgetan das Nichtschweigen und das Schweigen, so wird er ein Brâhmaṇa. — Worin lebt dieser Brâhmaṇa? — Darin, worin er lebet, wie

es eben kommt.[1] — Was von ihm verschieden, das ist leidvoll.“ —

Da schwieg Kahola, der Abkömmling des Kushîtaka.

Sechstes Brâhmaṇam.

Die an sechster Stelle fragende *Gârgî*, Tochter des *Vacaknu*, knüpft an die oft vorkommende Anschauung (Gesch. d. Phil. I, 195 fg.) an, dafs die Welt den Wassern (d. h. den Urwassern) eingewoben und verwoben sei, um zu fragen, wem denn wiederum die Wasser eingewoben und verwoben seien. Die Antwort führt zu einer Kosmographie, welche mit der vorher (Bṛih. 3,3) gegebenen nicht wohl zusammen bestehen kann. Dort soll der Aufenthalt der Pârikshita's offenbar „die Enden der Welten“ (*lokânâm antân*, Bṛih. 3,3,1) bedeuten, — hier wird die dem Wasser eingewobene Welt von neun weitern Schichten überragt oder, richtiger wohl, ganz umgeben; diese sind:

1. Windwelt, 2. Luftraumwelt, 3. Gandharvawelt;
4. Sonnenwelt, 5. Mondwelt, 6. Sternenwelt;
7. Götterwelt, 8. Indrawelt, 9. Prajâpatiwelt.

Um alle diese herum befindet sich als letzter Urgrund die Brahmanwelt, welche *anatipraçnya* „nicht mehr zu überfragen“ ist. — Wenn wir uns stufenweise vom Bedingten zu dem jedesmal Bedingenden erheben, so gelangen wir zuletzt zu dem Unbedingten, über welches hinaus noch weiter zu fragen ein Frevel ist. So könnte man (in einer, heute glücklich überwundenen, aber bei Kant noch stark verwendeten, Sprechweise) den Inhalt des Stückes resümieren.

1. Da befragte ihn Gârgî, die Tochter des Vacaknu.

„Yâjñavalkya“, so sprach sie, „dieweil diese ganze Welt den Wassern eingewoben und verwoben ist, wem sind denn aber die Wasser eingewoben und verwoben?“

— „Dem Winde, o Gârgî.“

„Wem ist denn aber der Wind eingewoben und verwoben?“

— „Den Luftraumwelten, o Gârgî.“

„Wem sind denn aber die Luftraumwelten eingewoben und verwoben?“

[1] Çaṅkara und M. Müller erklären, als wenn dastünde: *yena syât kena syât*, aber das ist doch ganz etwas anderes. Zu *îdṛiça' eva* vgl. den Gebrauch von οὕτως, z. B. Plat. Symp. p. 176 E. Ev. Joh. 4,6. Eine Interpretation des Ausdrucks ist wohl schon Gauḍapâda, Mâṇḍûkya-K. 2,37: *yatir yâdṛicchiko bhavet* (vgl. Paramahaṅsa-Up. 3: *yâdṛicchiko bhaved bhikshuḥ*).

— „Den Gandharvawelten, o Gârgî.“

„Wem sind denn aber die Gandharvawelten eingewoben und verwoben?“

— „Den Sonnenwelten, o Gârgî.“

„Wem sind denn aber die Sonnenwelten eingewoben und verwoben?“

— „Den Mondwelten, o Gârgî.“

„Wem sind denn aber die Mondwelten eingewoben und verwoben?“

— „Den Sternenwelten, o Gârgî.“

„Wem sind denn aber die Sternenwelten eingewoben und verwoben?“

— „Den Götterwelten, o Gârgî.“

„Wem sind denn aber die Götterwelten eingewoben und verwoben?“

— „Den Indrawelten, o Gârgî.“

„Wem sind denn aber die Indrawelten eingewoben und verwoben?“

— „Den Prajâpatiwelten, o Gârgî.“

„Wem sind denn aber die Prajâpatiwelten eingewoben und verwoben?“

— „Den Brahmanwelten, o Gârgî.“

„Wem sind denn aber die Brahmanwelten eingewoben und verwoben?“

— Da sprach er: „O Gârgî, überfrage nicht, damit dir dein Kopf nicht zerspringe! Du überfragst eine Gottheit, die man nicht überfragen darf; o Gârgî, überfrage nicht!“ —

Da schwieg Gârgî, die Tochter des Vacaknu.

Siebentes Brâhmaṇam.

Der siebente Frager, *Uddâlaka Âruṇi* (Chând. 6 Vater und Lehrer des Çvetaketu, hier aber eine weit bescheidenere Rolle spielend), beginnt seine Erzählung fast mit denselben Worten wie *Bhujyu*, Bṛih. 3,3, nur dafs die Hellseherin dort die Tochter, hier die Gattin des Patañcala Kâpya ist. Nun wäre es ja möglich, dafs Patañcala Kâpya sich des zweifelhaften Vorzugs erfreut hätte, zwei hellsehende Weiber in seiner Familie zu besitzen, aber viel wahrscheinlicher ist es doch, namentlich auch in Anbetracht der ganz gleichförmigen Einkleidung, dafs wir hier zwei verschiedene Versionen derselben Erzählung vor uns haben, welche dann beide

als selbständige Teile dem Berichte von dem Redekampf des Yâjñavalkya eingereiht wurden, ohne doch die Gemeinsamkeit des Ursprungs zu verleugnen, ganz ähnlich wie in den beiden ersten Evangelien die Speisung der 5000 Mann und die der 4000 Mann nebeneinanderstehen und schon von dem ursprünglichen Redaktor ausdrücklich (Matth. 16,9—10. Mark. 8,19—20) als verschiedene Vorgänge anerkannt werden.

Die Fragen, welche hier Yâjñavalkya ebensogut wie die Hellseherin zu beantworten weifs, beziehen sich 1) auf den Faden *(sûtram)*, durch welchen alle Welten und alle Wesen von aufsen zusammengehalten werden (*saṃdṛibdha*, also etwa wie ein Grasbündel oder ein Blumenstraufs durch das umgebende Band), und 2) auf den Lenker *(antaryâmin)*, durch welchen alle Teile der Natur, alle Wesen und alle Organe von innen regiert werden. 1) Der Faden ist der Wind, welcher als Prâṇa die Teile des Leibes zusammenhält (daher sie nach seinem Entweichen im Tode zerfallen) und entsprechend als kosmischer Prâṇa alle Teile der Welt zusammenbindet. 2) Ebenso weilt der in uns als unsterblicher, innerer Lenker wohnende Âtman (d. h. das Subjekt des Erkennens, 3,7,23) in allen Naturerscheinungen (zwölf derselben werden ungeordnet aufgezählt), in allen (organischen) Wesen und in allen Organen (acht werden, wiederum ohne Ordnung, genannt). Die systematisierende Einteilung in *adhidaivatam*, *adhibhûtam*, *adhyâtmam* spricht auch hier dafür, dafs die vorgetragene Theorie älter war als die einrahmende Erzählung. Alle diese Naturerscheinungen, Wesen und Organe sind der Leib des Âtman, sind von ihm verschieden *(antara)*, kennen ihn nicht und werden doch von ihm innerlich regiert. — Da *Vâyu* als psychischer und kosmischer Prâṇa nur ein Symbol des Âtman, dieser aber wiederum der *Antaryâmin* oder innere Lenker der Wesen ist, so sind *Vâyu* und *Antaryâmin* im Grunde identisch, und als einheitlicher Gedanke des ganzen Abschnittes läfst sich bezeichnen, dafs der Âtman, das erkennende Subjekt in uns, sowohl von innen alle Dinge regiert als auch von aufsen alles Einzelne wie das Weltganze in seinem Bestande zusammenhält.

1. Da befragte ihn Uddâlaka, der Sohn des Aruṇa.

„Yâjñavalkya“, so sprach er, „wir weilten im Lande der Madra's, im Hause des Patañcala, des Abkömmlings des Kapi, um das Opfer zu erlernen; der hatte ein Weib, die war von einem Gandharva besessen. Diesen fragten wir, wer er sei, und er sprach: «Ich bin Kabandha, der Nachkomme des Atharvan.» Und er sprach zu Patañcala, dem Abkömmlinge des Kapi, und zu uns Opferschülern: «Kennst du, o Kâpya[1],

[1] In der Anrede wird häufiger das Patronymikon als der Name verwendet; vermutlich um dem Angeredeten nicht durch direkte Nennung seines Namens näher zu treten als der Respekt erlaubt. Aus demselben Grunde redet man bei uns jemanden lieber mit dem Titel als mit dem Namen an.

jenen Faden, von welchem diese Welt und die andre Welt und alle Wesen zusammengebüschelt werden?» Und Patañcala, der Abkömmling des Kapi, antwortete: «Ich kenne ihn nicht, o Ehrwürdiger.» Und jener sprach zu Patañcala, dem Abkömmlinge des Kapi, und zu uns Opferschülern: «Kennst du, o Kâpya, jenen innern Lenker, welcher diese Welt und die andre Welt und alle Wesen innerlich regiert?» Und Patañcala, der Abkömmling des Kapi, antwortete: «Ich kenne ihn nicht, o Ehrwürdiger.» Und jener sprach zu Patañcala, dem Abkömmlinge des Kapi, und zu uns Opferschülern: «Wahrlich, o Kàpya, wer jenen Faden kennt und jenen innern Lenker, der kennt das Brahman, der kennt die Welten, der kennt die Götter, der kennt den Veda, der kennt die Wesen, der kennt die Seele, der kennt alles.» Da erklärte er es jenen [dort Versammelten]; und so weiſs ich es. Wenn nun du, o Yâjñavalkya, ohne daſs du jenen Faden kennst und jenen innern Lenker, die Brahmanenkühe von dannen treibst, so soll dir der Kopf zerspringen." — „Wohl kenne ich, o Gautama, jenen Faden und jenen innern Lenker." — „Das kann jeder sagen: ich kenne ihn, ich kenne ihn; wenn du ihn kennst, so sage ihn an!" —

2. Und er sprach: „Der Wind, fürwahr, o Gautama, ist jener Faden, denn durch den Wind, o Gautama, als Faden werden diese Welt und die andre Welt und alle Wesen zusammengebüschelt. Darum nämlich, o Gautama, sagt man von einem Menschen, der gestorben ist, «seine Glieder haben sich aufgelöst»; denn durch den Wind, o Gautama, als Faden werden sie zusammengebüschelt." —

„So ist es, o Yâjñavalkya; jetzt sprich von dem innern Lenker!" —

3. „Der, in der Erde wohnend, von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der die Erde innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

4. Der, in den Wassern wohnend, von den Wassern verschieden ist, den die Wasser nicht kennen, dessen Leib die

Wasser sind, der die Wasser innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

5. Der, in dem Feuer wohnend, von dem Feuer verschieden ist, den das Feuer nicht kennt, dessen Leib das Feuer ist, der das Feuer innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

6. Der, in dem Luftraum wohnend, von dem Luftraum verschieden ist, den der Luftraum nicht kennt, dessen Leib der Luftraum ist, der den Luftraum innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

7. Der, in dem Winde wohnend, von dem Winde verschieden ist, den der Wind nicht kennt, dessen Leib der Wind ist, der den Wind innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

8. Der, in dem Himmel wohnend, von dem Himmel verschieden ist, den der Himmel nicht kennt, dessen Leib der Himmel ist, der den Himmel innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

9. Der, in der Sonne wohnend, von der Sonne verschieden ist, den die Sonne nicht kennt, dessen Leib die Sonne ist, der die Sonne innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

10. Der, in den Himmelsgegenden wohnend, von den Himmelsgegenden verschieden ist, den die Himmelsgegenden nicht kennen, dessen Leib die Himmelsgegenden sind, der die Himmelsgegenden innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

11. Der, in Mond und Sternen wohnend, von Mond und Sternen verschieden ist, den Mond und Sterne nicht kennen, dessen Leib Mond und Sterne sind, der Mond und Sterne innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

12. Der, im Äther (Raume) wohnend, von dem Äther verschieden ist, den der Äther nicht kennt, dessen Leib der

Äther ist, der den Äther innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

13. Der, in der Finsternis wohnend, von der Finsternis verschieden ist, den die Finsternis nicht kennt, dessen Leib die Finsternis ist, der die Finsternis innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

14. Der, in dem Lichte wohnend, von dem Lichte verschieden ist, den das Licht nicht kennt, dessen Leib das Licht ist, der das Licht innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

So weit in bezug auf die Gottheiten. — Nun in bezug auf die Wesen.

15. Der, in allen Wesen wohnend, von allen Wesen verschieden ist, den alle Wesen nicht kennen, dessen Leib alle Wesen sind, der alle Wesen innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

So viel in bezug auf die Wesen. — Nun in bezug auf das Selbst.

16. Der, in dem Odem wohnend, von dem Odem verschieden ist, den der Odem nicht kennt, dessen Leib der Odem ist, der den Odem innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

17. Der, in der Rede wohnend, von der Rede verschieden ist, den die Rede nicht kennt, dessen Leib die Rede ist, der die Rede innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

18. Der, in dem Auge wohnend, von dem Auge verschieden ist, den das Auge nicht kennt, dessen Leib das Auge ist, der das Auge innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

19. Der, in dem Ohre wohnend, von dem Ohre verschieden ist, den das Ohr nicht kennt, dessen Leib das Ohr ist, der das Ohr innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

20. Der, in dem Manas wohnend, von dem Manas ver-

schieden ist, den das Manas nicht kennt, dessen Leib das Manas ist, der das Manas innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

21. Der, in der Haut (dem Gefühlssinn) wohnend, von der Haut verschieden ist, den die Haut nicht kennt, dessen Leib die Haut ist, der die Haut innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

22. Der, in der Erkenntnis wohnend, von der Erkenntnis verschieden ist, den die Erkenntnis nicht kennt, dessen Leib die Erkenntnis ist, der die Erkenntnis innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

23. Der, in dem Samen wohnend, von dem Samen verschieden ist, den der Same nicht kennt, dessen Leib der Same ist, der den Samen innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.

Er ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht gibt es aufser ihm einen Sehenden, nicht gibt es aufser ihm einen Hörenden, nicht gibt es aufser ihm einen Verstehenden, nicht gibt es aufser ihm einen Erkennenden. Er ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche. — Was von ihm verschieden, das ist leidvoll."

Da schwieg Uddâlaka, der Sohn des Aruṇa.

Achtes Brâhmaṇam.

Nachdem *Gârgî* ihre Fragen nach dem Eingewobensein der Welt bis zum „Unüberfragbaren" getrieben hatte und von Yâjñavalkya gewarnt worden war, nicht weiter zu dringen, so konnte es nicht in der Absicht des Autors einer einheitlichen Komposition liegen, dieselbe Fragerin nochmals mit derselben Frage auftreten zu lassen. Wir werden also auch hier wieder (wie bei 3,3 und 3,7) zu der Annahme getrieben, dafs die Erzählung von der nach dem Eingewobensein der Welt fragenden Gârgî in zwei Versionen kursierte, deren erste wir 3,6 kennen lernten, während die zweite, ungleich wertvollere, hier vorliegt. Die ganze Welt, so belehrt hier Yâjñavalkya die Fragerin, die gegenwärtige wie die vergangene und zukünftige, ist eingewoben und verwoben in den *Âkâça* (Raum, Äther; genau gesprochen: der Raum, vorgestellt als ein allverbreitetes, materielles Element, System des Vedânta S. 249 fg.); — der *Âkâça* aber ist wiederum eingewoben und verwoben in das *Aksharam* „das Unvergängliche". Dieses

Aksharam ist in keiner Weise erkennbar oder charakterisierbar, und doch beruhen auf ihm die räumliche und die zeitliche Ordnung der Natur sowie die ewigen Grundgesetze, denen alles in der Welt gehorcht, und nur in ihm ist Erlösung aus dem Jammer des Daseins *(kṛipaṇa)* möglich; — und dieses *Aksharam* ist der Âtman, d. h. das erkennende, und darum unerkennbare, Subjekt in einem jeden von uns, wie Yâjñavalkya zum Schlusse seiner Darstellung versichert.

Also: Das Subjekt des Erkennens ist es, welches selbst ewig unerkennbar bleibt, in welchem die Gesetze begründet sind, denen alles in der Natur gehorcht, und welchem der ganze Raum und mit ihm alles, was er enthält, eingewoben ist, — das ist, in indischer Ausdrucksweise, kantische Philosophie; und der Leser mag selbst urteilen, ob wir mit dieser Auffassung auch nur das Mindeste in den alten Text hineintragen, was nicht in demselben liegt.

1. Da sprach die Tochter des Vacaknu: „Ehrwürdige Brahmanen! jetzt will ich ihm zwei Fragen vorlegen; wenn er mir die beantworten kann, so wird ihn gewiſs keiner von euch je im Redestreite über die heiligen Dinge überwinden!" — „Frage, o Gârgî." —

2. Und sie sprach: „Jetzt werde ich dir, o Yâjñavalkya, — gleichwie ein Mann aus dem Lande der Kâçi's oder der Videha's, ein Heldensohn, den abgespannten Bogen anspannt und mit zwei Rohrpfeilen, den Gegner zu durchbohren, in der Hand herankommt, — so werde ich mit zwei Fragen gegen dich ankommen, die sollst du mir beantworten!" — „Frage, o Gârgî." —

3. Und sie sprach: „Was oberhalb des Himmels ist, o Yâjñavalkya, und was unterhalb der Erde ist und was zwischen beiden, dem Himmel und der Erde, ist, was sie das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige nennen, worin ist das eingewoben und verwoben?" —

4. Und er sprach: „Was oberhalb des Himmels ist, o Gârgî, und was unterhalb der Erde ist und was zwischen beiden, dem Himmel und der Erde, ist, was sie das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige nennen, das ist eingewoben und verwoben in dem Raume (Äther)." —

5. Und sie sprach: „Verehrung sei dir, o Yâjñavalkya, weil du mir diese Frage gelöst hast. Mache dich gefaſst auf die zweite!" — „Frage, o Gârgî." —

6. Und sie sprach: „Was oberhalb des Himmels ist, o

Yâjñavalkya, und was unterhalb der Erde ist und was zwischen beiden, dem Himmel und der Erde, ist, was sie das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige nennen, worin ist das also eingewoben und verwoben?“ —

7. Und er sprach: „Was oberhalb des Himmels ist, o Gârgî, und was unterhalb der Erde ist und was zwischen beiden, dem Himmel und der Erde, ist, was sie das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige nennen, das ist eingewoben und verwoben in dem Raume.“ — „Aber worin ist denn der Raum eingewoben und verwoben?“ —

8. Und er sprach: „Es ist das, o Gârgî, was die Weisen das Unvergängliche *(aksharam)* nennen; es ist nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang; nicht rot [wie Feuer] und nicht anhaftend [wie Wasser]; nicht schattig und nicht finster; nicht Wind und nicht Äther [Raum]; nicht anklebend [wie Lack]; ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne Rede, ohne Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem; ohne Mündung und ohne Mafs, ohne Inneres und ohne Äufseres; nicht verzehret es irgendwas, nicht wird es verzehrt von irgendwem.

9. Auf dieses Unvergänglichen Geheifs, o Gârgî, stehen auseinandergehalten Sonne und Mond; auf dieses Unvergänglichen Geheifs, o Gârgî, stehen auseinandergehalten Himmel und Erde; auf dieses Unvergänglichen Geheifs, o Gârgî, stehen auseinandergehalten die Minuten und die Stunden, die Tag' und Nächte, die Halbmonate, Monate, Jahreszeiten und Jahre; auf dieses Unvergänglichen Geheifs, o Gârgî, rinnen von den Schneebergen die Ströme, die einen nach Osten, die andern nach Westen, und wohin ein jeder gehet; auf dieses Unvergänglichen Geheifs, o Gârgî, preisen die Menschen den Freigebigen, streben die Götter nach dem Opfergeber, die Väter nach der Totenspende.

10. Wahrlich, o Gârgî, wer dieses Unvergängliche nicht kennt und in dieser Welt opfert und spendet und Bufse büfst viel tausend Jahre lang, dem bringet es nur endlichen [Lohn]; wahrlich, o Gârgî, wer dieses Unvergängliche nicht kennt und aus dieser Welt abscheidet, der ist der Notweilige *(kripana)*;

wer aber, o Gârgî, dieses Unvergängliche kennt und aus dieser Welt abscheidet, der ist der Gottheilige *(brâhmaṇa)*.

11. Wahrlich, o Gârgî, dieses Unvergängliche ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht gibt es aufser ihm ein Sehendes, nicht gibt es aufser ihm ein Hörendes, nicht gibt es aufser ihm ein Verstehendes, nicht gibt es aufser ihm ein Erkennendes. — Fürwahr, in diesem Unvergänglichen ist der Raum eingewoben und verwoben, o Gârgî.“ —

12. Und sie sprach: „Ehrwürdige Brahmanen! ihr mögt es schon hoch aufnehmen, wenn ihr von diesem damit, dafs ihr ihm huldigt [ohne weitere Strafe], loskommt, gewifs aber wird keiner von euch je ihn im Redestreite über die heiligen Dinge überwinden!“ —

Da schwieg die Tochter des Vacaknu.

Neuntes Brâhmaṇam.

Nachdem Yâjñavalkya die Aufschlüsse des vorigen Abschnittes gegeben, war ein weiterer Zweifel an seiner Superiorität ein Frevel; daher den letzten Frager, *Vidagdha* („den Schlauen“) das Verhängnis ereilt, indem ihm der Kopf zerspringt. — Dies dürfte der Gesichtspunkt sein (vgl. namentlich die letzten Worte der Gârgî, Bṛih. 3,8,12), welcher bei der endgültigen Redaktion dieses Abschnittes mafsgebend war, in dem, wie er vorliegt, als Grundgedanke angenommen werden kann, dafs das Brahman (der Âtman, der upanishadmäfsige Purusha) die letzte Einheit ist, auf welche die vedischen Götter (1—9), die Kräfte *(purusha)* im Menschen (10—18. 26[b]), die Schutzgottheiten des Menschen (19—26[a]) und der als Baum betrachtete Mensch selbst (27—28) zurückgehen.

Sehr viel anders gestaltet sich das Bild, welches wir gewinnen, wenn wir nicht die bei der schliefslichen Bearbeitung leitende Absicht, sondern die Genesis des Abschnittes ins Auge fassen, welche sich teils aus der Komposition selbst, teils durch Vergleichung des parallelen Textes Çatap. Br. 11,6,3 noch mit ziemlicher Sicherheit eruieren läfst und einen interessanten Aufschlufs gibt über die Wandlungen, welche derartige Texte oft erfahren haben, ehe sie diejenige Gestalt annahmen, in welcher sie uns vorliegen.

Der ganze Abschnitt, wie er vorliegt, gliedert sich zunächst in fünf Teile.

I. (1—9) Vidagdha befragt den Yâjñavalkya nach Zahl und Namen der Götter. Dieser gibt ihre Anzahl der Reihe nach auf 3306, 33, 6, 3, 2, $1^1/_2$ und schliefslich auf einen an, als welchen er den Prâṇa (das Brahman, das *Tyad*) bezeichnet.

II. (10—18) So wie Bṛih. 2,1 (= Kaush. 4) Bâlâki Gârgya sich erbietet, dem Ajâtaçatru das *Brahman* zu erklären, und nacheinander die zwölf oder sechzehn Purusha's für dasselbe ausgibt, wobei Ajâtaçatru die Erklärung jedesmal ablehnt, indem er auf die untergeordnete Stelle des betreffenden Purusha hinweist, — ebenso rühmt sich hier Vidagdha Çâkalya[1], den Purusha zu kennen, welcher *sarvasya âtmanaḥ parâyaṇam* „das höchste Ziel alles dessen, was man mit dem Worte Âtman bezeichnet", d. h. das letzte und innerste Selbst sei, gibt aber achtmal hintereinander als dessen Standort *(âyatanam)* und Welt *(loka)* ein Einzelnes (Erde und Feuer, Geschlechtslust und Herz; Gestalt und Auge usw.) an, worauf ihm Yâjñavalkya jedesmal die Zurechtweisung erteilt, dafs dasjenige, was er für den eigentlichsten Âtman halte (*sarvasya âtmanaḥ parâyaṇam yam âttha* „was du für den Gipfel alles Selbstes erklärst"), nur der Genius der Leiblichkeit, der Geschlechtslust, der Sonne usw. sei, welches auch Vidagdha indirekt zugibt, nicht nur sofern er immer wieder nach einer neuen Bestimmung greift, sondern auch dadurch, dafs er, nach der Schutzgottheit des betreffenden Purusha befragt, als solche Amṛitam, Weiber, Wahrheit usw., also immer ein Einzelnes, angibt. In den einzelnen Bestimmungen und der Anordnung derselben widersprechen sich die beiden Rezensionen sehr, und man kann zweifeln, ob die Lesungen der Mâdhyandina's die ursprünglicheren sind oder nur ein Versuch, die in der Kâṇva-Rezension herrschende Verwirrung zu beseitigen; es lohnt sich wohl nicht, näher darauf einzugehen. Der Abschlufs dieses Themas folgt erst, nachdem sich 19—25 eine andre Betrachtung dazwischen geschoben, in 26, worüber unten, Teil IV.

III. (19—25) Dieser Teil unterbricht den Zusammenhang zwischen 18 und 26, welche genau aneinanderschliefsen, und macht in seiner selbständigen Abgeschlossenheit den Eindruck, ursprünglich eine besondere Befragung des Yâjñavalkya durch Vidagdha gebildet zu haben, wie wir deren acht, durch andre, in den vorhergehenden Abschnitten kennen gelernt haben. Vidagdha fragt den Yâjñavalkya, welches „(heilige) Wissen" *(brahman,* wie in *brahmodyam)* er kenne, durch welches er sich für überlegen halte, und Yâjñavalkya entwickelt auf seine Fragen das Wissen von den fünf Himmelsgegenden, den fünf Schutzgöttern des Menschen in ihnen und deren fünf Standorten. Sie haben alle ihren Standort in mehr oder weniger subjektiven Potenzen (einiges dabei bleibt unklar und ist vielleicht korrupt) und durch diese zuletzt im Herzen des Menschen. Die weitere Frage des Vidagdha, „worin denn das Herz gegründet sei", war (nach der verwandten Stelle, Gesch. d. Phil. I, 178, zu urteilen) nicht so müfsig, dafs sie den Hohn verdiente, mit welchem Yâjñavalkya dieselbe abweist.

---

[1] Die Personenverteilung bei Çañkara ist (wie die Akzente im Çatap. Br. und noch mehr der Zusammenhang beweisen) unrichtig und mit Recht von M. Müller und Böhtlingk verlassen worden.

IV. (26) Dieser Teil schliesst mit den Worten in der Mitte: *etâni ashṭau âyatanâni* etc. genau an 17 (oder 18) an; vorher aber gehen zwei Sätze, welche, bei ihrer Kürze und Abgerissenheit, schwer zu beurteilen sind. Der erste (von dem Gegründetsein des Âtman im *prâṇa*, dieses im *apâna*, dieses im *vyâna*, dieses im *udâna*, dieses im *samâna*) ist vielleicht ein, durch die Ähnlichkeit der Frage mit den vorhergehenden, ungehörigerweise hier hereingeratenes Fragment. Ein Sinn ist ihm weiter nicht abzugewinnen; will man es festhalten, so möchte ich am liebsten darin Fragen des Yâjñavalkya an Vidagdha sehen, welcher in seinen, übrigens sinnlosen, Antworten nachgibt wie eine Sandgrube (wie man in Indien sagt), wodurch er die völlige Haltlosigkeit seines Âtmanwissens, mit dem er oben prahlte, bekundet. Der zweite Satz ist die bekannte Yâjñavalkyaformel *neti neti* etc. (vgl. oben S. 413), welche vielleicht aus Bṛih. 4,2,4 oder 4,4,22 hier eingeschoben wurde von einem Leser, der eine positive Äusserung des Yâjñavalkya über den *aupanishada purusha* an unsrer Stelle erwünscht fand. — Das Folgende schliesst an 10—18 an und steht wiederum in genauer Analogie mit Bṛih. 2,1 und Kaush. 4. Wie dort Ajâtaçatru den Purusha's des Bâlâki den *vijñânamaya purusha (prajñâtman)* entgegenstellt, so fragt hier Yâjñavalkya, nachdem die Aufstellungen des Vidagdha zurückgewiesen sind, nach demjenigen Purusha, welcher in Wahrheit *sarvasya âtmanaḥ parâyaṇam* ist, nämlich nach dem *aupanishada purusha*, d. h. dem Âtman der Upanishadlehre. Die Nichtbeantwortung durch Vidagdha führt dessen Ende herbei.

V. (27—28) Die erneute Herausforderung des Yâjñavalkya und die schönen Schlussverse über das Brahman als die Wurzel des Menschenbaumes sind, wie schon die Parallelstelle Çatap. Br. 11,6,3 zeigt, hier in sekundärer Weise angehängt, vermutlich, um einen versöhnenden Abschluss dieses grossen Dramas nach dessen tragischem Ausgange zu gewinnen.

Hiernach werden wir uns die Genesis des ganzen Brâhmaṇam, und in weiterm Sinne des ganzen Adhyâya, folgendermassen zu denken haben:

1) Die älteste Form der Erzählung ist erhalten Çatap. Br. 11,6,3. Janaka setzt den Preis aus, Yâjñavalkya nimmt ihn in Anspruch, und Vidagdha Çâkalya ist derjenige, welcher für die übrigen Brahmanen, wie wir sagen würden, die Kastanien aus dem Feuer holen soll (der entsprechende indische Ausdruck, Çatap. Br. 11,6,3,3, wird verwendet, aber zu spät, Bṛih. 3,9,18), indem er den Yâjñavalkya befragt. Diesen Frevel, mit einem Yâjñavalkya auch nur in die Schranken zu treten, muss er mit dem Tode büssen; denn an den Fragen, die er stellt, ist nichts Strafwürdiges zu finden. Sie richten sich nur auf Anzahl und Namen der Götter. Überhaupt steht der ganze Abschnitt noch nicht auf dem Upanishadstandpunkte der Âtmanlehre, sondern auf einer Vorstufe derselben, welche im *Prâṇa* den all-einigen Gott erkennt. Auf diesen führt Yâjñavalkya die 3306, 33, [6 fehlt,] 3, 2, 1½ Götter zurück, worauf mit der Bemerkung, Vidagdha habe eine nicht zu überfragende Gottheit überfragt, der Schluss der Disputa-

tion und die Voraussagung des Todes eintritt, welcher hier nicht, wie Brih. 3,9,26, sofort und in der Versammlung (so wenigstens wird jeder es verstehen), sondern *purâ itithyai* „vor dem so-und-so-vielten“ erfolgt.

2) Dieser Ausgang mochte hart erscheinen, zumal Vidagdha den Prâṇa (wenn nicht Çatap. Br. 11,6,3,10 etwas ausgelassen ist) gar nicht überfragt hatte. Ferner war mit der Zeit Yâjñavalkya aus einem rituellen Heros (der er wohl ursprünglich war) zum Träger der Âtmanlehre geworden, und man zog es vor, den Vidagdha an dieser scheitern zu lassen. Zu diesem Zwecke fügte man an Teil I (welcher allein Çatap. Br. 11,6,3 vertreten ist) noch die Lehre von den acht untergeordneten Purusha's, die Vidagdha für den Âtman hält, und von dem upanishadmäfsigen Purusha, welchen er nicht kennt und daran zugrunde geht, oben Teil II und IV (letztern vielleicht nur teilweise). Um diesen upanishadmäfsigen Purusha näher zu charakterisieren, mochten dann die Verse am Schlufs, Teil V, angehängt werden.

3) Dem Gespräch mit Vidagdha, welches ursprünglich das einzige war, schob man acht Gespräche mit andern Unterrednern vor, da sie die Weisheit des Yâjñavalkya nach manchen Richtungen hin entfalteten. Dafs die Einstellung derselben in das Redeturnier eine sekundäre ist, haben wir in den Einleitungen zu Brih. 3,1—8 wiederholt gesehen. Aufser diesen neun Gesprächen war noch ein zehntes über die Himmelsgegenden und entsprechenden Schutzgottheiten vorhanden; dieses schob man, weil in ihm Vidagdha gleichfalls der Unterredner war, Brih. 3,9,19—25 mitten in das neunte Gespräch hinein, und zwar an einer Stelle, wo die Unterbrechung des Gedankenganges durch dasselbe mit Händen zu greifen ist.

1. Da befragte ihn Vidagdha, der Nachkomme des Çakala. „Wieviel Götter gibt es, Yâjñavalkya?“ — Und er antwortete nach der Nivid [Götterverzeichnis], so viele ihrer in der Nivid des Vaiçvadevam [eines bestimmten Preisrufes beim Somakeltern] gezählt werden, und sprach: „Drei und dreihundert und drei und dreitausend“ [3306]. — „Om! [Jawohl!]“, so sprach er, „wieviel Götter gibt es also, Yâjñavalkya?“ — „Dreiunddreifsig.“ — „Om!“ so sprach er, „wieviel Götter gibt es also, Yâjñavalkya?“ — „Sechs.“ — „Om!“ so sprach er, „wieviel Götter gibt es also, Yâjñavalkya?“ — „Drei.“ — „Om!“ so sprach er, „wieviel Götter gibt es also, Yâjñavalkya?“ — „Zwei.“ — „Om!“ so sprach er, „wieviel Götter gibt es also, Yâjñavalkya?“ — „Anderthalb.“ — „Om!“ so sprach er, „wieviel Götter gibt es also, Yâjñavalkya?“ — „Einen.“ — „Om!“ so sprach er; „welches sind jene drei und dreihundert und drei und dreitausend?“ —

2. Und er sprach: „Das sind nur ihre Kräfte; Götter aber

gibt es nur dreiunddreifsig." — „Welches sind die dreiunddreifsig?" — „Acht Vasu's, elf Rudra's, zwölf Âditya's, macht einunddreifsig, und noch Indra und Prajâpati als [zweiund] dreiunddreifsigste." —

3. „Welches sind die Vasu's?" — „Das Feuer, die Erde, der Wind, der Luftraum, die Sonne, der Himmel, der Mond und die Sterne; das sind die Vasu's [die Guten], denn in ihnen ist alles dieses Gut *(vasu)* enthalten, darum heifsen sie *Vasu*'s." —

4. „Welches sind die Rudra's?" — „Es sind die zehn Lebensorgane am Menschen und der Âtman [hier angeblich das Manas] als elftes. Wenn diese aus dem sterblichen Leibe ausziehen, so machen sie weinen; weil sie weinen machen *(rodayanti)*, darum heifsen sie *Rudra*'s." —

5. „Welches sind die Âditya's?" — „Die zwölf Monate des Jahres, das sind die Âditya's; diese laufen um, indem sie diese ganze Welt mitführen; weil sie diese ganze Welt mitführend umlaufen *(âdadânâ yanti)*, darum heifsen sie *Âdit-ya*'s." —

6. „Welcher ist Indra und welcher Prajâpati?" — „Der Donner ist Indra, und das Opfer ist Prajâpati." — „Welcher ist der Donner?" — „Der Blitzstrahl" [als Ursache des Donners]. — „Welcher ist das Opfer?" — „Die Tiere" [als Ursache des Opfers]. —

7. „Welches sind die sechs?" — „Das Feuer, die Erde, der Wind, der Luftraum, die Sonne und der Himmel; das sind die sechs; denn diese sechs sind diese ganze Welt." —

8. „Welches sind die drei Götter?" — „Es sind diese drei Welten, denn in ihnen sind alle diese Götter enthalten." — „Welches sind die zwei Götter?" — „Die Nahrung und der Odem *(prâṇa)*." — „Welches sind die anderthalb?" — „Der da reinigt [der Wind].

9. Da sagen sie: Weil es doch gewissermafsen nur einer ist, der da reinigt, wie sind es denn anderthalb? Weil in ihm diese ganze Welt überaus gedeiht *(adhyârdhnot)*, darum sind es anderthalb *(adhyardha)*." — „Welches ist der eine Gott?" — „Das Leben *(prâṇa)*", so sprach er, „dieses nennen sie das Brahman, das Jenseitige *(tyad)*."

---

10. „Der die Erde als Grundlage, das Feuer als Reich, den Verstand als Licht hat, wer diesen Geist kennt, der aller Selbstheit höchster Gipfel ist, der, fürwahr, ist ein Wissender, o Yâjñavalkya!“ — „Wohl kenne ich diesen Geist, von dem du behauptest, dafs er aller Selbstheit höchster Gipfel sei; es ist derjenige, welcher der Geist der Körperlichkeit ist. So sage denn nun du, Çâkalya, wer dessen Gottheit ist!“ — „Die Unsterblichkeit“, so sprach er.

11. „Der die Begierde als Grundlage, das Herz als Reich, den Verstand als Licht hat, wer diesen Geist kennt, der aller Selbstheit höchster Gipfel ist, der, fürwahr, ist ein Wissender, o Yâjñavalkya!“ — „Wohl kenne ich diesen Geist, von dem du behauptest, dafs er aller Selbstheit höchster Gipfel sei; es ist derjenige, welcher der aus Begierde bestehende Geist ist. So sage denn nun du, Çâkalya, wer dessen Gottheit ist!“ — „Die Weiber“, so sprach er.

12. „Der die Gestalten als Grundlage, das Auge als Reich, den Verstand als Licht hat, wer diesen Geist kennt, der aller Selbstheit höchster Gipfel ist, der, fürwahr, ist ein Wissender, o Yâjñavalkya!“ — „Wohl kenne ich diesen Geist, von dem du behauptest, dafs er aller Selbstheit höchster Gipfel sei; es ist derjenige, welcher jener Geist in der Sonne ist. So sage denn nun du, Çâkalya, wer dessen Gottheit ist!“ — „Die Wahrheit“, so sprach er.

13. „Der den Äther als Grundlage, das Ohr als Reich, den Verstand als Licht hat, wer diesen Geist kennt, der aller Selbstheit höchster Gipfel ist, der, fürwahr, ist ein Wissender, o Yâjñavalkya!“ — „Wohl kenne ich diesen Geist, von dem du behauptest, dafs er aller Selbstheit höchster Gipfel sei; es ist derjenige, welcher der Geist des Gehörs, des Widerhalles ist. So sage denn nun du, Çâkalya, wer dessen Gottheit ist!“ — „Die Himmelsgegenden“, so sprach er.

14. „Der die Finsternis als Grundlage, das Herz als Reich, den Verstand als Licht hat, wer diesen Geist kennt, der aller Selbstheit höchster Gipfel ist, der, fürwahr, ist ein Wissender, o Yâjñavalkya!“ — „Wohl kenne ich diesen Geist, von dem du behauptest, dafs er aller Selbstheit höchster Gipfel sei; es ist derjenige, welcher der Geist des Schattens ist. So sage

denn nun du, Çâkalya, wer dessen Gottheit ist!“ — „Der Tod“, so sprach er.

15. „Der die Gestalten als Grundlage, das Auge als Reich, den Verstand als Licht hat, wer diesen Geist kennt, der aller Selbstheit höchster Gipfel ist, der, fürwahr, ist ein Wissender, o Yâjñavalkya!“ — „Wohl kenne ich diesen Geist, von dem du behauptest, dafs er aller Selbstheit höchster Gipfel sei; es ist derjenige, welcher der Geist im Spiegel ist. So sage denn nun du, Çâkalya, wer dessen Gottheit ist!“ — „Das Leben *(asu)*“, so sprach er.

16. „Der die Wasser als Grundlage, das Herz als Reich, den Verstand als Licht hat, wer diesen Geist kennt, der aller Selbstheit höchster Gipfel ist, der, fürwahr, ist ein Wissender, o Yâjñavalkya!“ — „Wohl kenne ich diesen Geist, von dem du behauptest, dafs er aller Selbstheit höchster Gipfel sei; es ist derjenige, welcher der Geist in den Wassern ist. So sage denn nun du, Çâkalya, wer dessen Gottheit ist!“ — „Varuṇa“, so sprach er.

17. „Der den Samen als Grundlage, das Herz als Reich, den Verstand als Licht hat, wer diesen Geist kennt, der aller Selbstheit höchster Gipfel ist, der, fürwahr, ist ein Wissender, o Yâjñavalkya!“ — „Wohl kenne ich diesen Geist, von dem du behauptest, dafs er aller Selbstheit höchster Gipfel sei; es ist derjenige, welcher der aus dem Sohne bestehende Geist ist. So sage denn nun du, Çâkalya, wer dessen Gottheit ist!“ — „Prajâpati“, so sprach er. —

18. „Also du, o Çâkalya, bist derjenige, welchen diese Brahmanen erwählt haben, die Kohlen für sie zu löschen!“ — so sprach Yâjñavalkya.[1]

[1] Also du sollst diesen Brahmanen zum Siege über mich verhelfen, der du dich rühmst, den Purusha zu kennen, welcher aller Selbstheit höchster Gipfel ist, und doch anstatt desselben nur sechs untergeordnete Purusha's aufzuführen weifst. — Die Aufstellungen des *Vidagdha Çâkalya* sind in ähnlicher Weise verfehlt, wie Bṛih. 2,1 (Kaush. 4) die des *Bâlâki Gârgya*. Statt, wie dort, Belehrung, folgt hier Strafe, nachdem § 26[b] Yâjñavalkya den gesuchten Purusha als den *aupanishada purusha* bezeichnet und damit auf ein Gebiet verwiesen hat, auf welchem Çâkalya nicht zu folgen vermag. — Vorher aber haben wir § 19—26 ein eingeschobenes Gespräch nebst § 26[a] zwei angehängten Fragmenten.

19. „Yâjñavalkya", so sprach der Abkömmling des Çakala, „da du diese Brahmanen der Kuru's und Pâñcâla's niedergeredet hast, welche heilige Lehre *(brahman)* weifst denn du?" — „Ich weifs die Himmelsgegenden mit ihren Göttern und ihren Standorten." — „Da du die Himmelsgegenden weifst mit ihren Göttern und Standorten,

20. welche [Schutz-]Gottheit hast du in dieser östlichen Himmelsgegend?" — „Die Gottheit Âditya (die Sonne)." — „Worin hat dieser Âditya seinen Standort?" — „Im Auge." — „Worin hat denn das Auge seinen Standort?" — „In den Gestalten; denn mit dem Auge sieht man die Gestalten." — „Worin haben denn die Gestalten ihren Standort?" — „Im Herzen", so sprach er, „denn mit dem Herzen [dem Sitze des Manas] erkennt man die Gestalten; im Herzen also haben die Gestalten ihren Standort." — „So ist es, o Yâjñavalkya."

21. „Welche [Schutz-]Gottheit hast du in der südlichen *(dakshiṇâ)* Himmelsgegend?" — „Die Gottheit Yama (den Todesgott)." — „Worin hat dieser Yama seinen Standort?" — „Im Opfer." — „Worin hat denn das Opfer seinen Standort?" — „Im Opferlohne *(dakshiṇâ)*." — „Worin hat denn der Opferlohn seinen Standort?" — „Im Glauben; denn wenn einer glaubt, so spendet er Opferlohn; im Glauben also hat der Opferlohn seinen Standort." — „Worin hat denn der Glaube seinen Standort?" — „Im Herzen", so sprach er, „denn durch das Herz erkennt man den Glauben; im Herzen also hat der Glaube seinen Standort." — „So ist es, o Yâjñavalkya."

22. „Welche [Schutz-]Gottheit hast du in der westlichen Himmelsgegend?" — „Die Gottheit Varuṇa." — „Worin hat dieser Varuṇa seinen Standort?" — „In den Wassern." — „Worin haben denn die Wasser ihren Standort?" — „In dem Sperma." — „Worin hat denn das Sperma seinen Standort?" — „Im Herzen; darum auch, wenn einem ein ähnlicher Sohn geboren ist, so sagt man, er ist ihm gleichsam aus dem Herzen geschlüpft, ist ihm gleichsam aus dem Herzen geschaffen; im Herzen also hat das Sperma seinen Standort." — „So ist es, o Yâjñavalkya."

23. „Welche [Schutz-]Gottheit hast du in der nördlichen

Himmelsgegend?" — „Die Gottheit Soma [den Somatrank oder den Mond]." — „Worin hat dieser Soma seinen Standort?" — „In der Weihe." — „Worin hat denn die Weihe ihren Standort?" — „In der Wahrheit; darum auch sagt man zu einem, der geweiht wird: rede die Wahrheit; denn in der Wahrheit hat die Weihe ihren Standort." — „Worin hat denn die Wahrheit ihren Standort?" — „Im Herzen", so sprach er, „denn durch das Herz erkennt man die Wahrheit; im Herzen also hat die Wahrheit ihren Standort." — „So ist es, o Yâjñavalkya."

24. „Welche [Schutz-]Gottheit hast du in der feststehenden [zentralen] Himmelsgegend?" — „Die Gottheit Agni (Feuer)." — „Worin hat dieser Agni seinen Standort?" — „In der Rede." — „Worin hat denn die Rede ihren Standort?" — „Im Herzen."

— „Worin hat denn das Herz seinen Standort[1]?" —

25. „O du Tagedieb", so sprach Yâjñavalkya, „der du wähnest, es könne anderswo sein als in uns; wäre es anderswo als in uns, die Hunde würden es ja fressen oder die Vögel es zerfleischen." —

26.[2] „Worin hast denn du und dein Âtman (Selbst) seinen Standort?" — „Im Aushauche." — „Worin hat denn der Aushauch seinen Standort?" — „Im Einhauche." — „Worin hat denn der Einhauch seinen Standort?" — „Im Zwischenhauche." — „Worin hat denn der Zwischenhauch seinen Standort?" — „Im Aufhauche." — „Worin hat denn der Aufhauch seinen Standort?" — „Im Allhauche." —

„Er aber, der Âtman, ist nicht so und ist nicht so. Er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen; unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört; unhaftbar, denn es haftet nichts an

---

[1] Gerade bei Vidagdha Çâkalya ist diese Frage befremdlich, da derselbe nach Bṛih. 4,1,7, unten S. 461, das Herz für das Brahman (Prinzip) erklärt haben soll. Auch hier wird wohl das S. 153 fg. Bemerkte seine Anwendung finden.

[2] Über diesen und den folgenden Absatz vgl. die Einleitung, oben S. 448.

ihm; er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden!“

„Das sind also [oben § 10—17] die acht Grundlagen, die acht Reiche, die acht Götter, die acht Geister. Der aber, diese Geister auseinandertreibend, zurücktreibend, über sie hinausschreitet, nach diesem Geiste der Upanishadlehre frage ich dich! Wenn du mir diesen nicht ansagen kannst, so mufs dein Kopf zerspringen!“ —

Den wufste der Nachkomme des Çakala nicht. Und sein Kopf zersprang. Und Räuber stahlen seine Gebeine, die sie für etwas anderes [Besseres] gehalten.

27. Und er sprach: „Ehrwürdige Brahmanen, wer unter euch wünscht, der mag mich fragen, oder ihr alle mögt mich fragen; wer unter euch wünscht, den will ich fragen, oder euch alle will ich fragen!“ — Aber die Brahmanen wagten es nicht.

28. Da befragte er sie mit diesen Versen:

„Gleichwie ein Baum, des Waldes Fürst,
So ist der Mensch, das ist gewifs.
Die Haare sind an ihm Blätter,
Die Haut der Aufsenrinde gleicht.
Aus seiner Haut entströmt das Blut,
Wie aus des Baumes Haut der Saft;
Es fliefst aus dem Verwundeten,
Wie Saft des Baums, wenn der verletzt.
Das Fleisch dem Holz vergleichbar ist,
Dem Bast die Sehne, darum stark.
Die Knochen sind das Innenholz,
Das Mark vergleicht dem Marke sich.
Es wächst der Baum, wenn man ihn fällt,
Aus seiner Wurzel wieder neu. —
Aus welcher Wurzel wächst hervor
Der Mensch, wenn ihn der Tod gefällt? —
Sagt nicht, dafs es der Same sei;
Denn der entspringt dem Lebenden,
Wie aus dem Samenkorn der Baum,
Noch eh' er tot ist, neu erwächst *(apretya-sambhavaḥ)*.

Reifst man ihn mit der Wurzel aus,
So kann der Baum nicht wachsen mehr; —
Aus welcher Wurzel wächst hervor
Der Mensch, wenn ihn der Tod gefällt? —
Nicht wird geboren, wer geboren;
Wer sollte neu erzeugen ihn?" —

„Brahman[1] ist Wonne und Erkenntnis,
Des Gabenspenders höchstes Gut
Und des, der absteht und erkennt."

Vierter Adhyâya.

Erstes Brâhmaṇam.

1.—2. Brâhmaṇam: Gespräch zwischen Yâjñavalkya und König Janaka. Letzterer legt dem Yâjñavalkya (ähnlich wie, vielleicht in Nachbildung unsrer Stelle, Ajâtaçatru dem Buddha über das *çrâmaṇyaphalam*) die Lehrmeinungen sechs andrer Lehrer über das *Brahman* (hier: „Prinzip" im allgemeinen, wie Çvet. 1,1. Kaush. 4,1. Bṛih. 2,1,1. Chând. 5,11,1) vor, welche dasselbe als *vâc* (Rede), *prâṇa* (Odem), *cakshuḥ* (Auge), *çrotram* (Ohr), *manas* (Verstand, Wille) und *hṛidayam* (Herz) erklärt haben. Yâjñavalkya bezeichnet zunächst die genannten Definitionen als einseitig *(ekapâd)*, sofern die Vertreter derselben versäumt hätten, auch das *âyatanam* (den Stützpunkt) und die *pratishṭhâ* (den Standort) ihres Brahman zu bestimmen. Hätten sie dies versucht, so würden sie erkannt haben, dafs die genannten Prinzipien *(vâc, prâṇa, cakshuḥ, çrotram, manas, hṛidayam)* selbst nur das *âyatanam* des Brahman, nicht dieses selbst seien, und dafs ihre gemeinsame *pratishṭhâ* der *âkâça* (Raum) sei, dafs sie mithin nur angeben, wie das Brahman im Raume erscheint, nicht was es seinem Wesen nach ist. Als Wesen der genannten sechs Erscheinungsformen bezeichnet dann Yâjñavalkya der Reihe nach *prajñâ* (Bewufstsein), *priyam* (Liebes, hier etwa soviel wie: „Wille zum Leben"), *satyam* (Realität), *ananta* (den Unendlichen), *ânanda* (die Wonne) und *sthiti* (die Beständigkeit). Als diese, fügt er hinzu, solle man das Brahman „verehren" *(upâsîta)*. Aber schon dieser Ausdruck besagt, dafs damit das eigentliche Wesen des Brahman noch nicht ergriffen ist. Und fragen wir weiter mit Janaka, was denn *prajñâ, priyam, satyam, ananta, ânanda, sthiti* ihrem Wesen nach seien, so werden wir wieder auf

[1] Mit diesen Worten beantwortet Yâjñavalkya selbst die von ihm gestellte Frage: das Brahman, die unsterbliche Wurzel des Menschen, verleiht dem Opferspender die Vergeltung seiner guten Werke und dem, „der absteht und erkennt", die Erlösung.

ihre Erscheinungen als *vâc*, *prâna*, *cakshuḥ*, *çrotram*, *manas*, *hṛidayam* zurückgewiesen und begreifen, dafs auf diesem äufserlichen, objektiven Wege dem wahren Wesen der Dinge überhaupt nicht beizukommen ist.

Im Gegensatze dazu schlägt Yâjñavalkya im zweiten Brâhmaṇam den subjektiven Weg ein, indem er von der Frage ausgeht: „wohin die Seele nach dem Tode gehe?“ — Als Antwort schildert er zunächst das individuelle Subjekt des Erkennens, wie es als *Indra* und *Virâj* in beiden Augen und in deren Vereinigungspunkt im Äther des Herzens wohnt. Hier bildet ein Blutklumpen seine Nahrung, ein Adergeflecht seine Bekleidung; eine andre, aufsteigende Ader ist der Weg nach oben (zu den Augen; vgl. die Paraphrase unsrer Stelle Maitr. 7,11, oben S. 369), und noch andre, *Hitâḥ* genannte, Adern führen der Seele (aus jenem Blutklumpen) die auserlesene (*praviviktu*, daher *praviviktabhuj* Mâṇḍ. 4) Nahrung zu. — Aber plötzlich läfst Yâjñavalkya jene exoterische Vorstellung der Seele als einer individuellen fallen, indem er alle Welträume für ihre Lebenshauche, sie selbst aber für das unerkennbare, freie, unverletzbare, ewige Subjekt des Erkennens mittels seiner berühmten Formel *neti neti* etc. erklärt. Der Zusatz: „du hast den Frieden erlangt“ (wenn ihn auch der König, wie seine Antwort zeigt, noch nicht nach seinem vollen Sinne versteht), besagt, dafs für den solches Wissenden die Frage, wohin die Seele nach dem Tode gehe, keine Bedeutung mehr hat.

1. Einstmals erteilte Janaka, der König von Videha, Audienz. Da geschah es, dafs Yâjñavalkya zu ihm herantrat. Zu dem sprach er: „Yâjñavalkya, warum bist du hergekommen? Verlangt dich nach Kühen oder nach Fragen mit feinen Lösungen?“ — „Nach beidem, o Grofsfürst“, so sprach er.

2. „Was dir schon sonst einer gesagt hat, das lafs uns hören“, so sprach [Yâjñavalkya]. — „Jitvan, der Abkömmling des Çilina, sagte mir, das Brahman sei die Rede.“ — „Wie einer spricht, der eine Mutter hat, einen Vater hat, einen Lehrer hat, so hat der Abkömmling des Çilina dies gesagt, dafs das Brahman die Rede sei; denn er mochte denken: wer nicht reden kann, was hat der? Hat er dir denn aber auch seinen Stützpunkt (*âyatanam*) und seinen Standort (*pratishṭhâ*) genannt?“ — „Die hat er mir nicht genannt.“ — „Dann steht es nur auf einem Fufse, o Grofsfürst.“ — „So sage du sie uns, o Yâjñavalkya!“ — „Die Rede eben ist sein Stützpunkt, der Raum [Äther] sein Standort; es selbst soll man verehren als die Erkenntnis.“ — „Worin besteht sein Erkenntnis-sein, o Yâjñavalkya?“ — „Eben in der Rede, o Grofsfürst“, so sprach er, „denn durch die Rede, o Grofsfürst, wird der Angehörige

erkannt, der Ṛigveda, der Yajurveda, der Sâmaveda, die [Lieder] der Atharvan's und der Añgiras', die Erzählungen, die Geschichten, die Wissenschaften, die Geheimlehren, die Verse, die Sinnsprüche, die Auseinandersetzungen und Erklärungen [vgl. Bṛih. 2,4,10], das Geopferte und das Gespendete, die Speisung und die Tränkung, diese Welt und jene Welt und alle Wesen; durch die Rede eben, o Grofsfürst, wird das Brahman erkannt, die Rede also, o Grofsfürst, ist das höchste Brahman! Den verläfst die Rede nicht, dem strömen alle Wesen zu, und, ein Gott geworden, geht er zu den Göttern ein, wer, solches wissend, jenes verehrt." — „Ein Tausend Kühe mit einem Stiere wie ein Elefant schenke ich dir", so sprach Janaka, der König der Videha's. — Er aber, Yâjñavalkya, sprach: „Mein Vater meinte: ehe man belehrt hat, soll man nicht nehmen."

3. „Was dir also sonst schon einer gesagt hat, das lafs uns hören", so sprach [Yâjñavalkya]. — „Udañka, der Abkömmling des Çulba, sagte mir, das Brahman sei das Leben." — „Wie einer spricht, der eine Mutter hat, einen Vater hat, einen Lehrer hat, so hat der Abkömmling des Çulba dies gesagt, dafs das Brahman das Leben sei; denn er mochte denken, wer nicht lebt, was hat der? Hat er dir denn aber auch seinen Stützpunkt und seinen Standort genannt?" — „Die hat er mir nicht genannt." — „Dann steht es nur auf einem Fufse, o Grofsfürst." — „So sage du sie uns, o Yâjñavalkya!" — „Das Leben eben ist sein Stützpunkt, der Raum sein Standort; es selbst soll man verehren als das Liebe." — „Worin besteht sein Liebes-sein, o Yâjñavalkya?" — „Eben in dem Leben, o Grofsfürst", so sprach er, „denn dem Leben zuliebe, o Grofsfürst, opfert man für den man nicht opfern darf, nimmt man an, was man nicht annehmen darf, und wenn man Furcht hegt vor Ermordung, wohin man immer gehet, so ist es, o Grofsfürst, dem Leben zuliebe; das Leben also, o Grofsfürst, ist das höchste Brahman! Den verläfst das Leben nicht, dem strömen alle Wesen zu, und, ein Gott geworden, geht er zu den Göttern ein, wer, solches wissend, jenes verehrt." — „Ein Tausend Kühe mit einem Stiere wie ein Elefant schenke ich dir", so sprach Janaka, der König

der Videha's. — Er aber, Yâjñavalkya, sprach: „Mein Vater meinte: ehe man belehrt hat, soll man nicht nehmen."

4. „Was dir also sonst schon einer gesagt hat, das lafs uns hören", so sprach [Yâjñavalkya]. — „Barku, der Abkömmling des Vṛishṇa, sagte mir, das Brahman sei das Auge." — „Wie einer spricht, der eine Mutter hat, einen Vater hat, einen Lehrer hat, so hat der Abkömmling des Vṛishṇa dies gesagt, dafs das Brahman das Auge sei; denn er mochte denken, wer nicht sieht, was hat der? Hat er dir denn aber auch seinen Stützpunkt und seinen Standort genannt?" — „Die hat er mir nicht genannt." — „Dann steht es nur auf einem Fufse, o Grofsfürst." — „So sage du sie uns, o Yâjñavalkya!" — „Das Auge eben ist sein Stützpunkt, der Raum sein Standort; es selbst soll man verehren als die Wahrheit." — „Worin besteht sein Wahrheit-sein, o Yâjñavalkya?" — „Eben in dem Auge, o Grofsfürst", so sprach er, „denn wer etwas mit Augen gesehen hat, o Grofsfürst, zu dem sagt man: hast du es gesehen? und wenn er sagt: ich habe es gesehen! so ist es die Wahrheit; das Auge also, o Grofsfürst, ist das höchste Brahman! Den verläfst das Auge nicht, dem strömen alle Wesen zu, und, ein Gott geworden, geht er zu den Göttern ein, wer, solches wissend, jenes verehrt." — „Ein Tausend Kühe mit einem Stiere wie ein Elefant schenke ich dir", so sprach Janaka, der König der Videha's. — Er aber, Yâjñavalkya, sprach: „Mein Vater meinte, ehe man belehrt hat, soll man nicht nehmen."

5. „Was dir also sonst schon einer gesagt hat, das lafs uns hören", so sprach [Yâjñavalkya]. — „Gardabhîvipîta[1], der Abkömmling des Bharadvâja, sagte mir, das Brahman sei das Ohr." — „Wie einer spricht, der eine Mutter hat, einen Vater hat, einen Lehrer hat, so hat der Abkömmling des Bharadvâja dies gesagt, dafs das Brahman das Ohr sei; denn er mochte denken, wer nicht hört, was hat der? Hat er dir denn aber auch seinen Stützpunkt und seinen Standort genannt?" — „Die hat er mir nicht genannt." — „Dann steht es nur auf

[1] Spitzname, etwa: „feist wie eine Eselin" (vgl. S. 377 Anm.).

einem Fuſse, o Groſsfürst.“ — „So sage du sie uns, o Yâjñavalkya!“ — „Das Ohr eben ist sein Stützpunkt, der Raum sein Standort, es selbst soll man verehren als den Unendlichen.“ — „Worin besteht sein Unendlich-sein, o Yâjñavalkya?“ — „In den Himmelsgegenden, o Groſsfürst“, so sprach er, „daher kommt es, o Groſsfürst, daſs, nach welcher Himmelsgegend man immer gehen mag, in der kommt man an kein Ende, denn die Himmelsgegenden sind unendlich. Die Himmelsgegenden aber, o Groſsfürst, sind das Ohr, das Ohr also, o Groſsfürst, ist das höchste Brahman! Den verläſst das Ohr nicht, dem strömen alle Wesen zu, und, ein Gott geworden, geht er zu den Göttern ein, wer, solches wissend, jenes verehrt.“ — „Ein Tausend Kühe mit einem Stiere wie ein Elefant schenke ich dir“, so sprach Janaka, der König der Videha's. — Er aber, Yâjñavalkya, sprach: „Mein Vater meinte, ehe man belehrt hat, soll man nicht nehmen.“

6. „Was dir also sonst schon einer gesagt hat, das laſs uns hören“, so sprach [Yâjñavalkya]. — „Satyakâma, der Sohn der Jabâlâ, sagte mir, das Brahman sei das Manas.“ — „Wie einer spricht, der eine Mutter hat, einen Vater hat, einen Lehrer hat, so hat der Sohn der Jabâlâ dies gesagt, daſs das Brahman das Manas sei; denn er mochte denken, wer kein Manas (Verstand) hat, was ist der? Hat er dir denn aber auch seinen Stützpunkt und seinen Standort genannt?“ — „Die hat er mir nicht genannt.“ — „Dann steht es nur auf einem Fuſse, o Groſsfürst.“ — „So sage du sie uns, o Yâjñavalkya!“ — „Das Manas eben ist sein Stützpunkt, der Raum sein Standort, es selbst soll man verehren als die Wonne.“ — „Worin besteht sein Wonne-sein, o Yâjñavalkya?“ — „Eben in dem Manas, o Groſsfürst“, so sprach er, „denn durch das Manas, o Groſsfürst, läſst man sich fortreiſsen zu einem Weibe und zeugt mit ihr einen Sohn, der einem ähnlich ist; der ist die Wonne; das Manas also, o Groſsfürst, ist das höchste Brahman! Den verläſst das Manas nicht, dem strömen alle Wesen zu, und, ein Gott geworden, geht er zu den Göttern ein, wer, solches wissend, jenes verehrt.“ — „Ein Tausend Kühe mit einem Stiere wie ein Elefant schenke ich dir“, so sprach Janaka, der König der Videha's. — Er aber, Yâjña-

valkya, sprach: „Mein Vater meinte, ehe man belehrt hat, soll man nicht nehmen.“

7. „Was dir also schon sonst einer gesagt hat, das lafs uns hören“, so sprach [Yâjñavalkya]. — „Vidagdha, der Abkömmling des Çakala, sagte mir, das Brahman sei das Herz.“ — „Wie einer spricht, der eine Mutter hat, einen Vater hat, einen Lehrer hat, so hat der Abkömmling des Çakala dies gesagt, dafs das Brahman das Herz sei, denn er mochte denken, wer kein Herz hat, was ist der? Hat er dir denn aber auch seinen Stützpunkt, seinen Standort genannt?“ — „Die hat er mir nicht genannt.“ — „Dann steht es nur auf einem Fufse, o Grofsfürst.“ — „So sage du sie uns, o Yâjñavalkya!“ — „Das Herz eben ist sein Stützpunkt, der Raum sein Standort, es selbst soll man verehren als die Beständigkeit.“ — „Worin besteht sein Beständigkeit-sein, o Yâjñavalkya?“ — „Eben in dem Herzen, o Grofsfürst“, so sprach er, „denn das Herz, o Grofsfürst, ist der Stützpunkt aller Wesen, das Herz, o Grofsfürst, ist der Standort aller Wesen, in dem Herzen, o Grofsfürst, sind alle Wesen gegründet; das Herz also, o Grofsfürst, ist das höchste Brahman! Den verläfst das Herz nicht, dem strömen alle Wesen zu, und, ein Gott geworden, geht er zu den Göttern ein, wer, solches wissend, jenes verehrt.“ — „Ein Tausend Kühe mit einem Stiere wie ein Elefant schenke ich dir“, so sprach Janaka, der König der Videha's. — Er aber, Yâjñavalkya, sprach: „Mein Vater meinte, ehe man belehrt hat, soll man nicht nehmen.“ —

Zweites Brâhmaṇam.

1. Da verliefs Janaka, der König der Videha's, sein Polster, kam auf den Knien heran und sprach: „Verehrung sei dir, o Yâjñavalkya, wolle mich belehren!“ — Und er sprach: „Gleichwie einer, o Grofsfürst, der eine grofse Reise unternehmen will, einen Wagen oder ein Schiff sich verschafft, also hast du deine Seele mit jenen Geheimlehren ausgerüstet. Dieweil du nun also reich bist an Gefolge und Gütern, die Veden studiert und die Geheimlehren gehört hast, so sage mir: wohin wirst du, wenn du einmal von hier abscheiden wirst, ge-

langen?" — „Das weiſs ich nicht, o Heiliger, wohin ich gelangen werde." — „So will ich es dir sagen, wohin du gelangen wirst." — „O Heiliger, sage es!" —

2. „Der Mann, der hier in dem rechten Auge ist, der heiſst mit Namen *Indha* (der Zünder); wiewohl er aber der Indha ist, so nennen sie ihn verhüllter Weise Indra; denn die Götter lieben das Verhüllte und scheuen das Offenbare.

3. Ferner die Menschengestalt hier in dem linken Auge, die ist seine Gemahlin, die *Virâj* (Strahlerin). Der Zusammenklang dieser beiden ist der Äther im Herzen, ihre Nahrung ist die Blutmasse im Herzen, ihre Bedeckung ist das, was wie ein Geflecht in dem Herzen ist, und der Pfad, auf dem sie einherwandeln, das ist die Ader, welche aus dem Herzen nach oben verläuft. Gleichwie ein Haar, wenn es tausendmal gespalten ist, so sind einem im Herzen die, *Hitâḥ* genannten, Adern [vgl. Bṛih. 2,1,19] gegründet; durch diese flieſst [ihnen] jenes Zuflieſsende [die Nahrung] zu. Darum hat er [der aus Indha und Virâj bestehende individuelle Âtman] gleichsam eine auserlesenere Nahrung als jenes körperliche Selbst.[1]

4. Die vordere (östliche) Himmelsgegend sind seine vorderen Organe, die rechtsseitige (südliche) Himmelsgegend sind seine rechtsseitigen Organe, die hintere (westliche) Himmelsgegend sind seine hinteren Organe, die linksseitige (nördliche) Himmelsgegend sind seine linksseitigen Organe, die Himmelsgegend nach oben sind seine oberen Organe, die Himmelsgegend nach unten sind seine unteren Organe, alle Himmelsgegenden sind alle seine Organe. Er aber, der Âtman, ist nicht so und ist nicht so. Er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen; unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört; unhaftbar, denn es haftet nichts an ihm; er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden. — O Janaka! du hast den Frieden erlangt!" Also sprach Yâjñavalkya. — Er

---

[1] Nach Chând. 6,5 wird von der genossenen Nahrung das Gröbste ausgeschieden, das Mittlere wird zu Fleisch, Blut und Mark des Leibes, das Feinste wird zu Manas, Prâṇa und Rede, ernährt somit die Organe der individuellen Seele, von der im obigen bisher die Rede war. — Im folgenden zerreiſst plötzlich der Schleier, indem die individuelle Seele als die Allseele, das unfaſsbare Brahman selbst, sich enthüllt.

aber, Janaka, der König der Videha's, sprach: „Friede sei mit dir, o Yâjñavalkya, der du uns, o Heiliger, den Frieden kund tust. Verehrung sei dir! Da hast du die Videha's und da hast du mich selbst.“ —

Drittes Brâhmaṇam.

3.—4. Brâhmaṇam: Dieses letzte Gespräch zwischen Janaka und Yâjñavalkya entrollt über den Âtman (die Seele und zugleich Gott) in den Zuständen des Wachens und Träumens (3,7—18), des Tiefschlafes (3,19—33), des Sterbens (3,35—4,2), der Wanderung (4,2—6) und der Erlösung (4,6—23) ein Bild, welches an Reichtum und Wärme der Darstellung wohl einzig in der indischen Literatur und vielleicht in der Literatur aller Völker dasteht; und die hier vorgetragenen Gedanken behalten auch dann ihren vollen Wert, wenn ihre dialogische Einkleidung nicht ursprünglich, und manche Stellen teils anderswoher entlehnt, teils später eingeschoben sein sollten.

Nachdem Yâjñavalkya in frühern Unterredungen mit dem lernbegierigen Könige Janaka gelegentlich, wie etwa am Schlusse des vorigen Gespräches, sich hatte hinreifsen lassen, die letzten Geheimnisse seiner Erkenntnis andeutungsweise durchblicken zu lassen, so kommt er jetzt zu dem Könige „mit dem Vorsatze, nicht zu reden“, *sa mene, na vadishye.* Ich ziehe jetzt (anders System des Vedânta S. 203) diese Auffassung der andern (*sâm enena vadishye* „um sich mit ihm zu unterreden“) vor, nicht so sehr aus äufsern Gründen, als weil sie dem Geiste des ganzen Stückes wie der Upanishad's im allgemeinen gemäfser ist. Wie Yama Kâṭh. 1, wie Pravâhaṇa Chând. 5,3,7. Bṛih. 6,2,6, wie Çâkâyanya Maitr. 1, wie, nach unsrer Auffassung, Indra Kaush. 3,1 (oben S. 270. 141. 316. 43), so sträubt sich hier Yâjñavalkya, seine tiefsten Anschauungen mitzuteilen. Er will nicht reden, aber um sein früher gegebenes Versprechen zu halten, mufs er dem König auf seine Frage antworten. Er sucht dann in der Beantwortung der Frage: „was dient dem Menschen als Licht?“ immer wieder auszuweichen, bis ihn der König zurücktreibt auf das Licht aller Lichter, den Âtman, d. h. das Subjekt des Erkennens (den *vijñânamaya antarjyotiḥ purusha*). Auf die Aufforderung, diesen Âtman näher zu erklären *(katama' âtmâ)*, verweilt er länger bei den Zuständen des Wachens, Träumens, Tiefschlafens, wird aber von dem Könige immer wieder aufs neue dem eigentlichen Ziele, der Schilderung der erlösten Seele zugetrieben (*ata ûrdhvam vimokshâya brûhi*, nicht: *„speak on for the sake of emancipation“*, Müller; „sprich aber von nun an über das, was zur Erlösung dient“, Böhtlingk; sondern: „sage was, höher als dieses, zur Erlösung dient“, vgl. 4,4,8: *ita' ûrdhvâ vimuktâḥ* und Çaṅk. ad Brahmasûtra p. 647,4), bis er zuletzt 4,3,33 bekennen mufs: „dieser einsichtsvolle König hat mich aus allen Schlupfwinkeln *(antebhyaḥ)* vertrieben“, und nun sofort (4,3,34 ist wohl eingeschoben) dazu übergeht, rückhaltlos das Sterben und das Schicksal der Seele nach dem Tode zu schildern. — Wir kommen zu den einzelnen Abschnitten.

1) Die Seele im Zustande des Wachens und Traumschlafes (4,3,7—18; ausgenommen § 15). Um den nicht sehr lichtvollen Eingang (7—9 halb) zu verstehen, mufs man festhalten, dafs unser Autor *devayâna* und *pitṛiyâna* nicht kennt oder anerkennt, sondern nach dem Tode nur Eingang in Brahman oder (wie es scheint, sofortige) Rückkehr zu einem neuen Erdenleben (4,4,3—5; anders der eingelegte Vers 4,4,6). Ersterer ist ungetrübte Wonne, letztere ist mit Übel behaftet. Zwischen beiden „Ständen" steht der Schlaf, welcher als Traumschlaf dem Erdenstand angehört, als traumloser Tiefschlaf eine vorübergehende Vereinigung mit Brahman ist. Jedes Einschlafen ist ein Anlauf auf die Brahmanwelt zu *(âkramaḥ paralokasthâne)*; je nach der Stärke dieses Anlaufes gelangt man nur in die Traumwelt oder bis in die Brahmanwelt. — Schön und klar schildert das Folgende (§ 9 Schlufs bis 10), wie der Âtman als Weltschöpfer, der er auch für die Welt des Wachens ist, sich im Traume aus den Materialien derselben eine zweite Welt aufbaut. Nicht ganz dieselbe Anschauung besteht in den eingelegten Versen (11—14 Anfang), nach welchen vielmehr die Seele im Traume den Leib verläfst, um nach Belieben in der Welt umherzuschweifen. Ganz ungehörig aber ist hier der vom Tiefschlafe *(samprasâda)* handelnde § 15, daher die Mâdhyandina's ihn bei diesem, in § 33, einschieben; aber auch dort pafst er nicht, da er von einem Schauen des Guten und Bösen im Tiefschlafe redet, während die ganze Schilderung des Tiefschlafes jedes Bewufstsein in demselben ausschliefst. — So schweift die Seele während des Lebens zwischen den beiden Ständen des Wachens und Träumens, wie der Fisch im Strome bald an dem einen, bald an dem andern Ufer desselben hingleitet (16—18).

2) Die Seele im Tiefschlafe (4,3,19—34). Zunächst folgt 19. 21—22 eine herrliche Schilderung des traumlosen Schlafes. Nur § 20 ist schwer dem Zusammenhange einzupassen (vgl. unsre Anmerkung dort); die Stelle scheint aus Reminiszenzen an Bṛih. 2,1,19. Chând. 8,6,1. Chând. 8,10,2 zusammengewoben und weiter ausgeschmückt zu sein. — Die dann folgende Schilderung des objektlosen Subjekts des Erkennens (23—31) mag der Stelle ursprünglich angehören, bietet aber doch nach der einfachen und schönen Darstellung Bṛih. 2,4,14 nichts eigentlich Neues. — Hieran schliefst sich (32—33; 34 ist wohl aus 4,3,16 wiederholt) eine Schilderung der Wonne, welche fast ganz parallel mit Taitt. 2,8 (oben S. 232) ist und jedenfalls mit diesem Abschnitte aus gleicher Quelle stammt.

3) Die Seele des Nichterlösten nach dem Tode (4,3,35—4,4,6). Die Seele des Sterbenden läfst die Glieder los wie eine reife Frucht den Stengel und geht ein in das Leben *(prâṇa)*, woselbst sich auch alle Lebensorgane (*prâṇâḥ*, Auge, Ohr usw.) um sie scharen wie das Gefolge um den König, wenn er abreisen will (§ 38; hingegen § 37, den öfter vorkommenden Gedanken enthaltend, dafs dem Âtmanwisser alle Wesen dienen, vgl. Bṛih. 1,5,20. Taitt. 1,5,3. Bṛih. 5,3. Kaush. 2,1. Chând. 2,21,4. 5,18,1, gehört gar nicht hierher, ist nur durch die äufsere Ähnlichkeit in den Text geraten und hat dann veranlafst, dafs die Mâdhyandina's *evaṃvidam* auch in § 38 einsetzten und dadurch den ganzen Gedanken entstellten). So wird z. B. das körperliche Auge losgelassen wie der Stengel von der

Frucht, die Funktion des Sehens (*câkshusha purusha*, 4,4,1) kehrt zur Sonne zurück, der sie entstammt, aber das psychische Organ des Sehens (die Sehkraft) sammelt sich mit den andern Organen und dem *prâṇa* (Leben) im Herzen um den Âtman. Die Spitze des Herzens wird sodann leuchtend (um den Weg zu erhellen), und die Seele mitsamt dem psychischen Organismus zieht aus, wie es scheint, durch einen beliebigen Körperteil, im Gegensatze und vielleicht in bewufster Opposition gegen Chând. 8,6,6 (Kâṭh. 6,16). Sofort und ohne vorherige Vergeltung im Jenseits erfolgt dann, wie es nach den Gleichnissen 4,4,3—4 scheinen mufs, genau entsprechend der intellektuellen und moralischen Beschaffenheit der Seele, der Eingang in einen neuen Leib. Unser Autor steht also auf der zweiten der oben S. 139 unterschiedenen Stufen, während hingegen der am Schlufs (4,4,6 Anfang) angehängte Çloka schon eine doppelte Vergeltung, im Jenseits und durch ein neues Erdenleben, anzunehmen scheint (vgl. jedoch die Anm. zu 4,4,6).

4) Die Seele des Erlösten (4,4,6—23), oder, wie es hier heifst, „des Nichtverlangenden" (*akâmayamâna;* wer sich als Brahman weifs, kann nichts mehr verlangen, weil er sich als alles weifs). „Seine Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er, und in Brahman geht er auf" (Hauptstelle für die esoterische Erlösungslehre). — Was die dann weiter § 8—21 folgenden Verse betrifft, so ist es wohl unzweifelhaft, dafs dieselben, unbeschadet ihrer Vortrefflichkeit, ja Herrlichkeit, in den Zusammenhang der Prosarede (§ 22 schliefst an § 7 an) später eingeschoben sind. Zunächst stehen die Verse 8—9 mit dem Vorhergehenden („dessen Lebensgeister ziehen nicht aus") in Widerspruch, sofern sie den Weg des Erlösten zur Himmelswelt, und zwar in einer Weise schildern, welche sie als eine Nachbildung von Chând. 8,6,1—2 erscheinen läfst; vielleicht liegt in *âhus* geradezu ein Hinweis auf diese Stelle. Ebenso haben die meisten der folgenden Verse ihre Parallele in andern Upanishad's; vgl. zu Vers 10 Îçâ 9; zu 11 Îçâ 3; zu 14ª Kena 13; zu 14ᵇ Çvet. 3,10; zu 15ᵇ Kâṭh. 4,5. 12. Îçâ 6; zu 18ª Kena 2; zu 19 Kâṭh. 4,10—11. Hieraus folgern wir nicht eine Entlehnung von der einen oder andern Seite, wohl aber, dafs unsre Verse, ebenso wie die verglichenen Stellen aus Kâṭhaka, Kena, Îçâ, Çvetâçvatara, jener spätern Periode der Spruchdichtung angehören, welche wir oben S. 264 charakterisiert haben. Bestätigt wird dieser Eindruck dadurch, dafs in Vers 19 das Nichtsein der Vielheit mit einer Schärfe ausgesprochen wird, welche zwar die folgerichtige Konsequenz von Stellen wie Bṛih. 2,4,5 (Schlufs), 2,4,7—9 ist, aber doch weit über diese und alles, was die Upanishad sonst bietet, hinausgeht. Ebenso tritt uns die Verachtung der Schriftgelehrsamkeit, wie sie in so vielen Atharva-Upanishad's herrscht, in Vers 21 zum erstenmal (vgl. jedoch Bṛih. 3,5 *pâṇḍityam nirvidya*) in voller Deutlichkeit entgegen. — Auch in der § 22—23 folgenden, vielgerühmten, wunderbaren Schilderung von dem sündlosen, leidlosen, allmächtigen Gott in uns und von dem Wege, ihn durch Entsagung zu ergreifen, finden sich viele Parallelen zu Kaush. 3,8. Chând. 8,4,1. Bṛih. 3,5, aber auch vieles Eigentümliche, und so gewinnen wir auch hier den

Eindruck, dafs die ganze Rede (vergleichbar der Bergpredigt) nicht eine einheitliche Komposition, sondern eine Zusammenfassung der edelsten Gedanken ist, welche die Upanishadweisheit im Verlaufe der Zeit hervorgebracht hat. — Einen sehr matten Abschlufs hingegen bieten die angehängten §§ 24—25, und die Mâdhyandina's haben übel daran getan, dieselben noch in den Zusammenhang der Yâjñavalkyarede hereinzuziehen.

1. Einleitung.

1. Einstmals kam zu Janaka, dem Könige der Videha's, Yâjñavalkya mit dem Vorsatze, nicht zu reden. Es hatte aber, als einst Janaka, der König der Videha's, und Yâjñavalkya sich beim Feueropfer unterredeten, Yâjñavalkya jenem eine Gabe bewilligt, und er hatte als solche die Beantwortung einer Frage gewählt, und diese hatte er ihm zugestanden. Darum richtete der Grofsfürst an ihn zuerst das Wort:

2. „Yâjñavalkya!", so sprach er, „was dient dem Menschen [oder Geiste, *purusha*] als Licht?" — „Die Sonne dient ihm als Licht, o Grofsfürst", so sprach er, „denn bei dem Lichte der Sonne sitzt er und gehet umher, treibt seine Arbeit und kehret heim." — „So ist es, o Yâjñavalkya.

3. Aber wenn die Sonne untergegangen ist, o Yâjñavalkya, was dient dann dem Menschen als Licht?" — „Dann dient ihm der Mond als Licht; denn bei dem Lichte des Mondes sitzt er und gehet umher, treibt seine Arbeit und kehret heim." — „So ist es, o Yâjñavalkya.

4. Aber wenn die Sonne untergegangen ist, o Yâjñavalkya, und der Mond untergegangen ist, was dient dann dem Menschen als Licht?" — „Dann dient ihm das Feuer als Licht; denn bei dem Lichte des Feuers sitzt er und gehet umher, treibt seine Arbeit und kehret heim." — „So ist es, o Yâjñavalkya.

5. Aber wenn die Sonne untergegangen ist, o Yâjñavalkya, und der Mond untergegangen ist und das Feuer erloschen ist, was dient dann dem Menschen als Licht?" — „Dann dient ihm die Rede als Licht; denn bei dem Lichte der Rede sitzt er und gehet umher, treibt seine Arbeit und kehret heim. Darum, o Grofsfürst, wenn man seine eigene Hand nicht unterscheiden kann, und es erhebt sich *(uccarati)* irgendwoher eine Stimme, so gehet man auf dieselbe zu." — „So ist es, o Yâjñavalkya.

6. Aber wenn die Sonne untergegangen ist, o Yâjñavalkya, und der Mond untergegangen ist, und das Feuer erloschen, und die Stimme verstummt ist, was dient dann dem Menschen als Licht?" — „Dann dient er sich selbst *(âtmân)* als Licht; denn bei dem Lichte des Selbstes (der Seele) sitzt er und gehet umher, treibt seine Arbeit und kehret heim."

7. „Was ist das für ein Selbst?" — „Es ist unter den Lebensorganen der aus Erkenntnis bestehende, in dem Herzen innerlich leuchtende Geist. Dieser durchwandert, derselbe bleibend, beide Welten [diese Welt im Wachen und Traume, jene, die Brahmanwelt, im Tiefschlafe und Tode]; es ist, als ob er sänne, es ist, als ob er umherschweift[1] [in Wahrheit ist der Âtman ohne individuelle Erkenntnis und Bewegung]; denn wenn er Schlaf geworden ist, so übersteigt er [im Tiefschlafe] diese Welt, die Gestalten des Todes [der Vergänglichkeit, des Übels].

8. Nämlich, wenn dieser Geist geboren wird, wenn er eingeht in den Leib, so wird er mit den Übeln zusammengeknetet[2]; wenn er auszieht, wenn er stirbt, so lässet er die Übel hinter sich.

9. Zwei Zustände sind dieses Geistes: der gegenwärtige und der in der andern Welt; ein mittlerer Zustand, als dritter, ist der des Schlafes. Wenn er in diesem mittlern Zustande weilt, so schaut er jene beiden Zustände, den gegenwärtigen [im Traume] und den in der andern Welt [im Tiefschlafe]. Je nachdem er nun [einschlafend] einen Anlauf nimmt gegen den Zustand der andern Welt, diesem Anlaufe entsprechend bekommt er beide zu schauen, die Übel [dieser Welt, im Traume] und die Wonne [jener Welt, im Tiefschlafe].

2. Der Traumschlaf.

Wenn er nun einschläft, dann entnimmt er aus dieser allenthaltenden Welt das Bauholz (*mâtrâm*, materiem), fällt es selbst und baut es selber auf vermöge seines eigenen Glanzes, seines eigenen Lichtes; — wenn er so schläft, dann dient dieser Geist sich selbst als Licht.

---

[1] Çvet. 3,18 haben wir die älteste Erklärung der Stelle.

[2] Zu *saṃsrijyate* vgl. Platon, Phaedon p. 66 B: ξυμπεφυρμένη.

10. Daselbst sind nicht Wagen, nicht Gespanne, nicht Strafsen, sondern Wagen, Gespanne und Strafsen schafft er sich; daselbst ist nicht Wonne, Freude und Lust, sondern Wonne, Freude und Lust schafft er sich; daselbst sind nicht Brunnen, Teiche und Flüsse, sondern Brunnen, Teiche und Flüsse schafft er sich, — denn er ist der Schöpfer.

11. Darüber sind diese Verse:

Abwerfend was des Leibes ist im Schlafe,
Schaut schlaflos er die schlafenden Organe;
Ihr Licht entlehnend kehrt zum Ort dann wieder
Der gold'ge Geist, der ein'ge Wandervogel.

12. Das niedre Nest läfst er vom Leben hüten
Und schwingt unsterblich aus dem Nest empor sich,
Unsterblich schweift er, wo es ihm beliebet,
Der gold'ge Geist, der ein'ge Wandervogel.

13. Im Traumesstande schweift er auf und nieder
Und schafft als Gott sich vielerlei Gestalten,
Bald gleichsam wohlgemut mit Frauen scherzend,
Bald wieder gleichsam Schreckliches erschauend. —

14. Nur seinen Spielplatz hier sieht man,
Nicht sieht ihn selber irgendwer. —

Darum heifst es: „man soll ihn nicht jählings wecken", denn schwer ist einer zu heilen, zu welchem er sich nicht zurückfindet. — Darum sagt man auch: «der [Schlaf] ist für ihn nur eine Stätte des Wachens», denn was er im Wachen sieht, dasselbige siehet er auch im Schlafe.[1] So also dient daselbst dieser Geist sich selbst als Licht." — „O Heiliger, ich gebe dir ein Tausend [Kühe], rede was, höher als dieses, zur Erlösung dient!"

15.[2] „Nachdem er nun so in der Vollberuhigung [d. h. dem

[1] Die Form des Satzes gestattet nicht wohl, in ihm eine gegnerische Einwendung zu finden, wie der Kommentar, Roer und M. Müller annehmen. Dafs der Geist im Traume selbst sein Licht ist, schliefst nicht aus, dafs er das Material zu den Träumen „aus dieser allenthaltenden Welt" entnimmt (Bṛih. 4,3,9). Für meine Auffassung der Stelle spricht auch Çañk. ad Brahma-sûtra p. 780,11 und Gauḍapâda, Mâṇḍûkya-Kârikâ 2,5.

[2] Dieser Absatz unterbricht den Zusammenhang, da er vom Tiefschlafe

Tiefschlafe] sich ergötzt und umhergetrieben hat, und nachdem er geschaut hat Gutes und Übles, so eilt er, je nach seinem Eingang, je nach seinem Platze, zurück zum Zustande des Traumes; und alles, was er in diesem schaut, davon wird er nicht berührt; denn diesem Geiste haftet nichts an." — „So ist es, o Yâjñavalkya. Ich gebe dir, o Heiliger, ein Tausend, rede was, höher als dieses, zur Erlösung dient!" —

16. „Nachdem er nun so im Traume sich ergötzt und umhergetrieben hat, und nachdem er geschaut hat Gutes und Übles, so eilt er, je nach seinem Eingang, je nach seinem Platze, zurück zum Zustande des Wachens; und alles, was er in diesem schaut, davon wird er nicht berührt; denn diesem Geiste haftet nichts an." — „So ist es, o Yâjñavalkya. Ich gebe dir, o Heiliger, ein Tausend, rede was, höher als dieses, zur Erlösung dient!" —

17. „Nachdem er nun so im Zustande des Wachens sich ergötzt und umhergetrieben hat, und nachdem er geschaut hat Gutes und Übles, so eilt er, je nach seinem Eingang, je nach seinem Platze, zurück zum Zustande des Traumes.[1]

18. Und gleichwie ein grofser Fisch an beiden Ufern entlang gleitet, an dem diesseitigen und an dem jenseitigen, so gleitet der Geist an den beiden Zuständen entlang, an dem des Traumes und an dem des Wachens [ohne von ihnen berührt zu werden].

---

redet; daher die Mâdhyandina's ihn unten, § 33, einschalten. Aber auch dort pafst er nicht, da er dem Tiefschlafe beilegt, was nach der ganzen Darstellung unsrer Stelle nicht ihm sondern dem Traumschlafe zukommt. Hingegen stimmt er in dem Ausdrucke *samprasâda* wie auch in der Schilderung des Tiefschlafes überein mit Chând. 8,12,3 und scheint lediglich aus dieser Stelle und Brih. 4,3,16 zusammengeschweifst zu sein von einem Leser, welcher schon die vorhergehenden, an die Chândogyastelle vom Tiefschlafe erinnernden Verse Brih. 4,3,11—13, hierdurch irregeleitet, vom Tiefschlafe verstand und daher die Versicherung nicht entbehren mochte, dafs auch im Tiefschlafe der Geist *asaṅga* sei. Die Mâdhyandina's bemerkten die Ungehörigkeit des Einschiebsels an unsrer Stelle (auch der Rückblick § 18 kennt nur Wachen und Traum) und verlegten den Absatz (mit der Änderung *buddhântâya*) an den Schlufs der Schilderung des Tiefschlafes, wodurch aber sein Widerspruch mit dieser nur um so greller hervortritt.

[1] Dieser Absatz fehlt bei den Mâdhyandina's, wird aber als Überleitung zum Folgenden ungern entbehrt.

3. Der Tiefschlaf.

19. Aber gleichwie dort im Luftraume ein Falke oder ein Adler, nachdem er umhergeflogen ist, ermüdet seine Fittiche zusammenfaltet und sich zur Niederkauerung begibt, also auch eilt der Geist zu jenem Zustande, wo er, eingeschlafen, keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut.

20. Nämlich da sind in ihm [im Leibe] jene *Hitâḥ* genannten Adern[1]; wie ein Haar, welches tausendmal gespalten ist, von solcher Feinheit sind sie; und angefüllt sind sie mit heller, dunkler, gelber, grüner und roter [Flüssigkeit].[2] Wenn es nun [im Traume] ist, als wenn man ihn tötete, als wenn man ihn schünde, als wenn ein Elefant ihn bedrängte, als wenn er in eine Grube stürzte, — alles was er im Wachen fürchtet, das hält er daselbst in seinem Nichtwissen für wirklich; — oder aber wenn es ist, als wäre er ein Gott, als wäre er ein König, — wenn er sich bewufst wird: «ich allein *(ahaṃ sarvo)* bin dieses Weltall[3]», — das ist seine höchste Stätte; —

(wenn er dann, eingeschlafen, keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut, —).[4]

21. Das ist die Wesensform desselben, in der er über das Verlangen erhaben, von Übel frei und ohne Furcht ist. Denn so wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewufstsein hat von dem, was aufsen oder innen ist, so auch hat der Geist, von dem erkenntnisartigen Selbste [*prâjñena âtmanâ* d. i. dem Brahman] umschlungen, kein Bewufstsein von dem, was aufsen oder innen ist. Das ist die Wesensform

---

[1] Vgl. Bṛih. 2,1,19. 4,2,3.

[2] In diesen Adern zieht die Seele im Traumschlafe umher, und in ihnen kommen ihre Organe im Tiefschlafe zur Ruhe. Wenn man nicht vorzieht, den ganzen § 20 für eine Interpolation zu halten (vgl. oben S. 464), so wird anzunehmen sein, dafs im folgenden der Übergang vom Traumschlafe zum Tiefschlafe dargestellt werde, d. h. der Übergang von dem träumenden Bewufstsein, dieses und jenes zu sein, zu dem Bewufstsein, alles zu sein, welches, weil dabei Subjekt und Objekt zusammenfallen, zu dem Erlöschen der individuellen Erkenntnis und somit zu der völligen Bewufstlosigkeit des Tiefschlafes überleitet, die § 21 fg. geschildert wird.

[3] „Ich bin dieses ganze Weltall *(idam sarvam)*", Mâdhy.

[4] Zusatz der Mâdhyandina-Rezension.

desselben, in der er gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und von Kummer geschieden.

22. Dann ist der Vater nicht Vater und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter, die Veden nicht Veden; dann ist der Dieb nicht Dieb, der Mörder[1] nicht Mörder, der Câṇḍâla[2] nicht Câṇḍâla, der Paulkasa[3] nicht Paulkasa, der Asket[4] nicht Asket, der Büſser[5] nicht Büſser; dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen, dann hat er überwunden alle Qualen seines Herzens.

23. Wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht; denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites auſser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er sehen könnte.

24. Wenn er dann nicht riecht, so ist er doch riechend, obschon er nicht riecht; denn für den Riechenden ist keine Unterbrechung des Riechens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites auſser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er riechen könnte.

25. Wenn er dann nicht schmeckt, so ist er doch schmeckend, obschon er nicht schmeckt; denn für den Schmeckenden ist keine Unterbrechung des Schmeckens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites auſser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er schmecken könnte.

26. Wenn er dann nicht redet, so ist er doch redend, obschon er nicht redet; denn für den Redenden ist keine Unterbrechung des Redens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites auſser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er reden könnte.

27. Wenn er dann nicht hört, so ist er doch hörend, obschon er nicht hört; denn für den Hörenden ist keine Unterbrechung des Hörens, weil er unvergänglich ist; aber es ist

---

[1] Wörtlich: Der Töter der Leibesfrucht.
[2] Sohn eines Çûdra mit einer Brahmanin.
[3] Sohn eines Çûdra mit einem Kshatriyaweibe.
[4] *çramaṇa = parivrâj* (Brahmane im vierten Lebensstadium).
[5] *tâpasa = vânaprastha* (Brahmane im dritten Lebensstadium).

kein Zweites aufser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er hören könnte.

28. Wenn er dann nicht denkt, so ist er doch denkend, obschon er nicht denkt; denn für den Denkenden ist keine Unterbrechung des Denkens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites aufser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er denken könnte.

29. Wenn er dann nicht fühlt, so ist er doch fühlend, obschon er nicht fühlt; denn für den Fühlenden ist keine Unterbrechung des Fühlens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites aufser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er fühlen könnte.

30. Wenn er dann nicht erkennt, so ist er doch erkennend, obschon er nicht erkennt; denn für den Erkennenden ist keine Unterbrechung des Erkennens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites aufser ihm, kein andres, von ihm verschiedenes, das er erkennen könnte.

31.[1] Denn [nur] wo ein andres gleichsam ist, sieht einer das andre, riecht einer das andre, schmeckt einer das andre, redet einer das andre, hört einer das andre, denkt einer das andre, fühlt einer das andre, erkennt einer das andre.

32. Wie Wasser [rein, vgl. Kâṭh. 4,15][2] stehet er als Schauender allein und ohne Zweiten, er, o Grofsfürst, dessen Welt das Brahman ist;" — so belehrte ihn Yâjñavalkya, — „dieses ist sein höchstes Ziel, dieses ist sein höchstes Glück, dieses ist seine höchste Welt, dieses ist seine höchste Wonne; durch ein kleines Teilchen nur dieser Wonne haben ihr Leben die andern Kreaturen.

33. Wenn unter den Menschen einer glücklich ist und reich, König über die andern und mit allen menschlichen Genüssen überhäuft, so ist das die höchste Wonne der Menschen. Aber hundert Wonnen der Menschen sind eine Wonne der Väter, die den Himmel erworben haben; und hundert

---

[1] Dieser Absatz fehlt bei den Mâdhyandina's.

[2] Oder *salile* „in dem Gewoge" (vgl. Çvet. 4,14 *kalilasya madhye*), — weniger gut, da für das objektlose Subjekt des Erkennens eben das Gewoge aufgehört hat.

Wonnen der Väter, die den Himmel erworben haben, sind eine Wonne in der Gandharva-Welt; und hundert Wonnen in der Gandharva-Welt sind eine Wonne der Götter durch Werke, die durch ihre Werke das Gottsein erlangen; und hundert Wonnen der Götter durch Werke sind eine Wonne der Götter von Geburt und eines der schriftgelehrt und ohne Falsch und frei von Begierde ist; und hundert Wonnen der Götter von Geburt sind eine Wonne in Prajâpati's Welt und eines der schriftgelehrt und ohne Falsch und frei von Begierde ist; und hundert Wonnen in Prajâpati's Welt sind eine Wonne in der Brahman-Welt und eines der schriftgelehrt und ohne Falsch und frei von Begierde ist. Und dieses ist die höchste Wonne, dieses ist die Brahman-Welt, o Grofsfürst!“ — So sprach Yâjñavalkya. — „O Heiliger, ich gebe dir ein Tausend, rede was, höher als dieses, zur Erlösung dient!“ — Da fing Yâjñavalkya an zu fürchten und dachte: dieser einsichtsvolle König hat mich aus allen Verschanzungen (oder: Schlupfwinkeln, *antebhyaḥ*) herausgetrieben.

34.[1] „Nachdem er nun in jenem Zustande des Traumes sich ergötzt und umhergetrieben hat, und nachdem er geschaut hat Gutes und Übles, so eilt er, je nach seinem Eingange, je nach seinem Platze, zurück zum Zustande des Wachens.“

4. Das Sterben des Nichterlösten.

35. „Wie nun ein Wagen, wenn er schwer beladen ist, knarrend geht, also auch gehet dieses körperliche Selbst, von dem erkenntnisartigen Selbste belastet, knarrend [röchelnd], wenn es so weit ist, dafs einer in den letzten Zügen liegt.

36. Wenn er nun in Schwäche verfällt, sei es durch Alter oder durch Krankheit, dafs er in Schwäche verfällt, dann, so wie eine Mangofrucht, eine Feige, eine Beere ihren Stiel losläfst, also auch läfst der Geist die Glieder los und eilt wiederum, je nach seinem Eingange, je nach seinem Platze, zurück zum Leben.[2]

[1] Dieser, bei den Mâdhyandina's fehlende Absatz ist eine müfsige Wiederholung aus § 16, welche hier den Zusammenhang störend unterbricht.

[2] Zum *Prâṇa*, als dem Sammelort der Organe beim Sterben. Weniger

37. Gleichwie aber[1] einem Fürsten, wenn er herangezogen kommt, die Vornehmen und die Polizeileute und die Wagenlenker und Dorfschulzen mit Speise und Trank und Wohnung aufwarten und rufen: «Da kommt er heran, da kommt er gezogen», ebenso warten dem, der solches weifs, alle Elemente auf und rufen: «Da kommt das Brahman heran, da kommt es gezogen!»

38. Und gleichwie zu einem Fürsten, wenn er fortziehen will, die Vornehmen und die Polizeileute und die Wagenlenker und Dorfschulzen sich zusammenscharen, also auch scharen zur Zeit des Endes zu der Seele alle Lebensorgane sich zusammen, wenn es so weit ist, dafs einer in den letzten Zügen liegt.

Viertes Brâhmaṇam.

1. Wenn nämlich die Seele in Ohnmacht verfällt, und es ist, als käme sie von Sinnen, dann eben scharen diese Lebensorgane sich zu ihr zusammen, sie aber nimmt diese Kraftelemente in sich auf und ziehet sich zurück auf das Herz; der Geist aber, der im Auge wohnte, kehrt nach auswärts zurück[2]; — alsdann erkennt einer keine Gestalt mehr.

2. Weil er eins geworden ist, darum siehet er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum riecht er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum schmeckt er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum redet er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum hört

gut denken beide Kommentare an den folgenden Lebenslauf, zu dem die Seele eile. Denn dieser Gedanke würde zwar zum folgenden § 37 (wie ihn die Komm. verstehen) passen, unterbricht aber ebenso wie dieser den Zusammenhang und greift der weitern Darstellung vor.

[1] Dieser Absatz scheint durch die Ahnlichkeit mit dem Folgenden aus einem andern Zusammenhange hierher geraten zu sein, wohin er nicht gehört. Wie *evaṃvidam* zeigt, ist der ursprüngliche Gedanke desselben ein ganz andrer (vgl. darüber oben S. 464). Die äufsere Ähnlichkeit hat dann weiter die Mâdhyandina's veranlafst, *evaṃvidam* auch in § 38 einzusetzen, wo es Dvivedagaṅga als *karma-phala-veditâram* erklärt, — als ob bei dem, welcher nicht *karma-phala-veditâ* ist, sich nicht auch die Organe beim Sterben um die Seele versammelten!

[2] Zur Sonne, der er entstammt. Vgl. Syst. d. Ved. S. 70.

er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum denkt er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum fühlt er nicht, wie sie sagen; weil er eins geworden ist, darum erkennt er nicht, wie sie sagen. — Alsdann wird die Spitze des Herzens leuchtend; aus dieser, nachdem sie leuchtend geworden, ziehet der Âtman (die Seele) aus, sei es durch das Auge oder durch den Schädel, oder durch andre Körperteile. Indem er auszieht, zieht das Leben mit aus; indem das Leben auszieht, ziehen alle Lebensorgane mit aus. Er ist von Erkenntnisart, und was von Erkenntnisart ist, das ziehet ihm nach.

5. Die nichterlöste Seele nach dem Tode.

Dann nehmen ihn das Wissen[1] und die Werke bei der Hand und seine vormalige Erfahrung.[2]

3. Wie eine Raupe, nachdem sie zur Spitze des Blattes gelangt ist, einen andern Anfang ergreift und sich selbst dazu hinüberzieht, so auch die Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen [zeitweilig] losgelassen hat, ergreift sie einen andern Anfang und zieht sich selbst dazu hinüber.

4. Wie ein Goldschmied von einem Bildwerke den Stoff nimmt und daraus eine andre, neuere, schönere Gestalt häm-

---

[1] Das Wissen um Gebotenes und Verbotenes.

[2] *pûrvaprajñâ*, „das auf früher Erlebtes bezügliche Bewufstsein, der Eindruck *(vâsanâ)* der Empfindung vergangenen Tuns und Leidens. Dieser Eindruck ist beim Beginn eines neuen Wirkens und bei der Vergeltung der Werke von Einflufs. Darum fafst auch er den Menschen mit an der Hand. Denn ohne diesen Eindruck kann keiner, wer es auch sei, ein Wirken beginnen oder einen Lohn geniefsen. Denn die Organe haben in einer Sache, die sie noch nicht geübt haben, keine Fertigkeit; werden aber die Organe durch Eindrücke von früher Erlebtem bestimmt, so erklärt sich eine hienieden vorkommende Fertigkeit ohne Übung. Eine solche Fertigkeit nämlich zu gewissen Verrichtungen ist manchen ohne Übung von Geburt an eigen, z. B. bei der Malerei. Andre wieder zeigen sich für gewisse, sehr leicht zu vollbringende Dinge ungeschickt. Ebenso in bezug auf das Wahrnehmen [oder: Geniefsen] der Sinnendinge zeigt sich bei manchen eine von Natur eigene Geschicklichkeit oder Ungeschicklichkeit. Alles dies beruht auf dem Entstehen oder Nichtentstehen einer vormaligen Erfahrung. Ohne diese vormalige Erfahrung ist für niemand eine Betätigung, sei es im Tun oder im Leiden möglich.“ Çankara.

mert[1], so auch diese Seele, nachdem sie den Leib abgeschüttelt und das Nichtwissen [zeitweilig] losgelassen hat, so schafft sie sich eine andre, neuere, schönere Gestalt, sei es der Väter oder der Gandharven oder der Götter oder des Prajâpati oder des Brahmán oder andrer Wesen.[2]

5. Wahrlich dieses Selbst ist das Brahman, bestehend aus Erkenntnis, aus Manas, aus Leben, aus Auge, aus Ohr, bestehend aus Erde, aus Wasser, aus Wind, aus Äther, bestehend aus Feuer und nicht aus Feuer, aus Lust und nicht aus Lust, aus Zorn und nicht aus Zorn, aus Gerechtigkeit und nicht aus Gerechtigkeit, bestehend aus allem. Je nachdem einer nun besteht aus diesem oder aus jenem, je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren; wer Gutes tat, wird als Guter geboren, wer Böses tat, wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges Werk, böse durch böses. Darum, fürwahr, heifst es: «Der Mensch ist ganz und gar gebildet aus Begierde *(kâma)*; je nachdem seine Begierde ist, danach ist seine Einsicht *(kratu)*, je nachdem seine Einsicht ist, danach tut er das Werk *(karman)*, je nachdem er das Werk tut, danach ergehet es ihm».

6. Darüber ist dieser Vers:

Dem hängt er nach, dem strebt er zu mit Taten,
Wonach sein inn'rer Mensch und sein Begehr steht; —

Wer angelangt zum Endziele[3]
Der Werke, die er hier begeht,

---

[1] Vgl. Pythagoras bei Ovid. Met. XV, 169 sq.:
Utque novis facilis signatur cera figuris,
Nec manet ut fuerat, nec formas servat easdem,
Sed tamen ipsa eadem est, animam sic semper eandem
Esse, sed in varias doceo migrare figuras.

[2] Die Wanderungen der Seele erstrecken sich durch alle Welten von der Brahmanwelt abwärts bis zur Welt der Pflanzen.

[3] Die Worte *prâpya antam* sollen nach dem Schol. soviel bedeuten wie *bhuktvâ phalam*, „wer (im Jenseits) die Vergeltung empfangen hat". In diesem Falle würde der Vers mit Yâjñavalkya's Eschatologie in Widerspruch stehen (oben S. 465). Möglich aber, dafs sie (wie in dem Gleichnis von der Raupe 4,4,3 *triṇasya antaṃ gatvâ*) nur besagen: „nachdem einer mit einem Lebenslaufe (wie die Raupe mit ihrem Blatte) fertig ist, so kehrt er nach dem Tode zu einem neuen Lebenslaufe wieder."

Der kommt aus jener Welt wieder
Zu dieser Welt des Werks zurück.

So geht es mit dem Verlangenden *(kâmayamâna)*.

6. Die Erlösung.

Nunmehr von dem Nichtverlangenden *(akâmayamâna)*. Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus; sondern Brahman ist er, und in Brahman geht er auf.

7. Darüber ist dieser Vers:

Wenn alle Leidenschaft schwindet,
Die nistet in des Menschen Herz,
Dann wird, wer sterblich, unsterblich,
Schon hier erlangt das Brahman er.

Wie eine Schlangenhaut tot und abgeworfen auf einem Ameisenhaufen liegt, also liegt dann dieser Körper; aber das Körperlose, das Unsterbliche, das Leben ist lauter Brahman, ist lauter Licht.“ —

— „O Heiliger, ich gebe dir ein Tausend“, — so sprach Janaka, der König der Videha's.

8. „Darüber sind diese Verse:

Ein Weg erstreckt schwer sichtbar sich, ein alter,
Er reicht in mich[1], er ward von mir gefunden;
Auf ihm die Weisen geh'n, die Brahmanwisser,
Zur Welt des Himmels aufwärts, zur Erlösung.

9. Auf ihm befindet sich, was, wie sie sagen[2],
Weifs, dunkelblau und rotbraun, grün und rot ist.
Es ist der Weg, den man durch Brahman findet,
Den Weise geh'n und Heilige, zu Glut (Chând. 6,15,2) geworden.

---

[1] Zu *mâmsprishta* bemerkt der Kommentator *tritîya-arthe dvitîyâ*, womit gar nichts gesagt ist. Will man nicht (auch dem Metrum zuliebe) *mayâ sprishta* lesen, so wird man *sprishta* aktivisch fassen müssen, wie oben geschehen; zur Sache vgl. Chând. 8,6,2: *tâ' âsu nâdîshu sriptâh*.

[2] Die fünffarbigen Herzensadern, welche, mit den gleicherweise fünffarbigen Sonnenstrahlen verbunden, den Weg zu Brahman bilden, Chând. 8,6,1—2. Brih. 4,3,20.

10. In blinde Finsternis fahren,
Die dem Nichtwissen huldigen;
In blindere wohl noch jene,
Die am Wissen genügten sich.

11. Ja, diese Welten sind freudlos,
Von blinder Finsternis bedeckt;
In sie geh'n nach dem Tod alle,
Die nichterweckt, nichtwissend sind.

12. Doch wer des Âtman ward inne
Und sich bewufst ist: «ich bin er!»
Was wünschend, wem zulieb möchte
Der nachkranken dem Leibe noch?

13. Doch wer, versenkt in dieses Leib-Geknetes
Abgrund, den Âtman fand, zu ihm aufwachte,
Der ist allmächtig, ist des Weltalls Schöpfer,
Die Welt gehört ihm, weil er selbst die Welt ist.

14. Dieweil wir hier sind, mögen wir es wissen;
Wo nicht, so bleibt der Wahn, ein grofs Verderben!
Unsterblich werden, die es hier erkannten;
Die andern gehen ein in lauter Schmerzen.

15. Doch wer den Âtman anschaute
Als Gott unmittelbar in sich,
Herrn des Vergangnen und Künft'gen,
Der ängstigt sich vor keinem mehr.

16. Zu dessen Füfsen hinrollend
In Jahr und Tagen geht die Zeit,
Den als der Lichter Licht Götter
Anbeten, als Unsterblichkeit,

17. In dem der Wesen fünffach Heer[1]
Mitsamt dem Raum (Bṛih. 3,8) gegründet stehn,

[1] Nach dem (den Namen des Çaṅkara tragenden) Kommentare zu unsrer Upanishad: die Gandharven, Väter, Götter, Asuren und Raksha's; oder: die vier Kasten und die Nishâda's (wilde Volksstämme). — Hingegen nach Bâdarâyaṇa, Brahmasûtra 1,4,12 und dem Kommentare des Çaṅkara zu dieser Stelle (der dabei die genannten Auslegungen als die „gewisser" und „andrer" erwähnt, p. 368,4, S. 226 meiner Übersetzung) sind es Odem, Auge, Ohr, Nahrung (oder Licht) und Manas.

Den weiſs als meine Seele ich,
Unsterblich, den Unsterblichen.

18. Wer Odem nur als Odem, Aug' als Auge,
Ohr nur als Ohr, Verstand weiſs als Verstand,
Wer diese so durchschaut, der hat das Brahman,
Das alte, uranfängliche erkannt.

19. Im Geiste soll man dies merken:
Nicht ist hier Vielheit irgendwie!
Von Tod in neuen Tod stürzt sich,
Wer hier Verschied'nes meint zu sehn

20. Als Einheit soll man anschauen,
Unvergänglich, unwandelbar,
Ewig, nichtwerdend, nichtalternd,
Raumerhaben das groſse Selbst.

21. Ihm forsche nach, wer als Weiser,
Als Brahmane nach Weisheit ringt,
Nicht trachte er nach Schriftwissen,
Das nur Reden ohn' Ende bringt!

22. Wahrlich, dieses groſse, ungeborne Selbst ist unter den Lebensorganen jener aus Erkenntnis bestehende [selbstleuchtende Geist]! Hier, inwendig im Herzen ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls; er wird nicht höher durch gute Werke, er wird nicht geringer durch böse Werke; er ist der Herr des Weltalls, er ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen; er ist die Brücke, welche (der Damm, welcher) diese Welten auseinanderhält, daſs sie nicht verflieſsen.

Ihn suchen durch Vedastudium die Brahmanen zu erkennen, durch Opfer, durch Almosen, durch Büſsen, durch Fasten; wer ihn erkannt hat, der wird ein *Muni.* Zu ihm auch pilgern hin die Pilger, als die nach der Heimat sich sehnen.

Dieses wuſsten die Altvordern, wenn sie nicht nach Nachkommenschaft begehrten und sprachen: «Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist!» Und sie standen ab von dem Verlangen nach Kindern, von dem Ver-

langen nach Besitz, von dem Verlangen nach der Welt und wanderten umher als Bettler. Denn Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach Besitz, und Verlangen nach Besitz ist Verlangen nach der Welt; denn eines wie das andre ist eitel Verlangen.

Er aber, der Âtman, ist nicht so und ist nicht so. Er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen, unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört, unhaftbar, denn es haftet nichts an ihm; er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden.

[Wer solches weiſs,] den überwältigt beides nicht, ob er darum [weil er im Leibe war] das Böse getan hat oder ob er das Gute getan hat; sondern er überwältigt beides; ihn brennet nicht, was er getan und nicht getan hat.

23. Das sagt auch der Vers:

Das ist des Brahmanfreundes ew'ge Gröſse,
Die nicht durch Werke zunimmt oder abnimmt;
Man folge ihrer Spur, wer sie gefunden,
Wird durch das Werk nicht mehr befleckt, das böse.

Darum, wer solches weiſs, der ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt; nur in sich selbst sieht er das Selbst, alles sieht er an als das Selbst; nicht überwindet ihn das Böse, er überwindet alles Böse, nicht verbrennet ihn das Böse, er verbrennet alles Böse; frei von Bösem, frei von Leidenschaft und frei von Zweifel, wird er ein *Brâhmaṇa*, o König, er, dessen Welt das Brahman ist.“ —

Also sprach Yâjñavalkya. Da sprach der König: „O Heiliger, ich gebe dir mein Volk in Knechtschaft und mich selbst dazu.“ —

---

24. Fürwahr, dies ist das groſse, ungeborne Selbst, welches [in allem Lebenden] die Nahrung genieſst und der Geber des Guten ist. Der findet Gutes, der solches weiſs.

25. Fürwahr, dieses groſse, ungeborne Selbst ist nicht alternd, nicht welkend, unsterblich, furchtlos, ist das Brahman. Furchtlos, fürwahr, ist das Brahman; und zu diesem furchtlosen Brahman wird, wer solches weiſs.

Fünftes Brâhmaṇam.

Dieser Abschnitt ist nach Inhalt und Form identisch mit 2,4, von welchem er sich nur in folgenden Punkten unterscheidet. 1) Die einrahmende Legende ist zu Anfang und Ende in 4,5 etwas weiter ausgeschmückt. 2) Eine Reihe von Ausdrücken ist durch andre ersetzt, die in der Regel nicht sowohl aus provinzieller Verschiedenheit des Sprachgebrauchs als vielmehr aus dem Streben, die Darstellung zu glätten, zu erleichtern und weiter auszumalen, zu entspringen scheinen. 3) Die Aufzählung in 4,5,11 ist gegen 2,4,10 durch einige Zusätze erweitert. 4) In 4,5,15 findet sich als Zusatz der auch 3,9,26. 4,2,4. 4,4,22 vorkommende Ausspruch über die Unzerstörbarkeit des Âtman, welcher somit viermal als eine Lieblingsformel im Yâjñavalkîyam Kâṇḍam (Adhy. 3—4) wiederkehrt, anderweit hingegen (über Bṛih. 2,3,6 vgl. oben S. 413) nicht vorkommt. 5) Das Bild vom Salzklumpen, der sich im Wasser auflöst, 2,4,12, dessen Ursprünglichkeit auch durch Chând. 6,13 bestätigt wird, ist in 4,5,13 gänzlich umgestaltet, vermutlich weil es dogmatisch anstöfsig war. — Aus diesem allem ergibt sich der sekundäre Charakter der Rezension in 4,5. In dem der Verherrlichung des Yâjñavalkya gewidmeten Buche (Adhy. 3—4) durfte dieser Abschnitt, den man das Testament des Yâjñavalkya nennen könnte, nicht fehlen; daher er am Schlusse, sei es aus dem Madhukâṇḍam (Adhy. 1—2), sei es aus einer gemeinsamen Urquelle, angefügt wurde. — Der definitive Redaktor der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad konnte keinen Grund dazu haben, dieses Stück zweimal zu erzählen; noch weniger dazu, an drei Stellen seines Werkes (2,6. 4,6. 6,5) drei teilweise voneinander abweichende Lehrerlisten aufzustellen. Hierauf gründeten wir schon oben, S. 378, die Vermutung, dafs das *Madhukâṇḍam* (Bṛih. 1—2) und das *Yâjñavalkîyam Kâṇḍam* (Bṛih. 3—4) ursprünglich unabhängig voneinander, vielleicht als die Upanishad's zweier Zweigschulen der Vâjasaneyin's, vorhanden waren und erst bei einer spätern Fusion dieser Zweigschulen zu einem Ganzen verschmolzen wurden.

1. Yâjñavalkya hatte zwei Gattinnen, Maitreyî und Kâtyâyanî; von ihnen war Maitreyî der Rede vom Brahman kundig, Kâtyâyanî hingegen wufste nur, was die Weiber wissen. Nun wollte Yâjñavalkya in den andern Lebensstand [aus dem Stande des Hausvaters in den des Einsiedlers] übergehen.

2. „Maitreyî!“ so sprach Yâjñavalkya, „ich werde nun aus diesem Stande ausziehen; wohlan! so will ich zwischen dir und der Kâtyâyanî da Teilung halten.“

3. Da sprach Maitreyî: „Wenn mir nun, o Herr, diese

ganze Erde mit allem ihrem Reichtume angehörte, würde ich etwa dadurch unsterblich sein, oder nicht?“ — „Mit nichten“, sprach Yâjñavalkya, „sondern wie das Leben der Wohlhabenden, also würde dein Leben sein; auf Unsterblichkeit aber ist keine Hoffnung durch Reichtum.“ —

4. Da sprach Maitreyî: „Wodurch ich nicht unsterblich werde, was soll ich damit tun? Lege mir lieber, o Herr, das Wissen aus, welches du besitzest!“

5. Yâjñavalkya sprach: „Lieb warst du uns wahrlich schon, o Herrin, und hast die Liebe noch vergröſsert; wohlan denn, o Herrin, ich will es dir erklären; du aber merke auf das, was ich dir sage.“

6. Und er sprach: „Fürwahr, nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Gatte lieb; fürwahr, nicht um der Gattin willen ist die Gattin lieb, sondern um des Selbstes willen ist die Gattin lieb; fürwahr, nicht um der Söhne willen sind die Söhne lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Söhne lieb; fürwahr, nicht um des Reichtums willen ist der Reichtum lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Reichtum lieb; fürwahr, nicht um der Tiere willen sind die Tiere lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Tiere lieb; fürwahr, nicht um des Brahmanenstandes willen ist der Brahmanenstand lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Brahmanenstand lieb; fürwahr, nicht um des Kriegerstandes willen ist der Kriegerstand lieb, sondern um des Selbstes willen ist der Kriegerstand lieb; fürwahr, nicht um der Welten willen sind die Welten lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Welten lieb; fürwahr, nicht um der Götter willen sind die Götter lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Götter lieb; fürwahr, nicht um der Veden willen sind die Veden lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Veden lieb; fürwahr, nicht um der Wesen willen sind die Wesen lieb, sondern um des Selbstes willen sind die Wesen lieb; fürwahr, nicht um des Weltalls willen ist das Weltall lieb, sondern um des Selbstes willen ist das Weltall lieb.

Das Selbst[1], fürwahr, soll man sehen, soll man hören, soll man verstehen, soll man überdenken, o Maitreyî; fürwahr, von wem das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt worden ist, von dem wird diese ganze Welt gewuſst.

7. Der Brahmanenstand wird den preisgeben, der den Brahmanenstand auſserhalb des Selbstes weiſs; der Kriegerstand wird den preisgeben, der den Kriegerstand auſserhalb des Selbstes weiſs; die Welten werden den preisgeben, der die Welten auſserhalb des Selbstes weiſs; die Götter werden den preisgeben, der die Götter auſserhalb des Selbstes weiſs; die Veden werden den preisgeben, der die Veden auſserhalb des Selbstes weiſs; die Wesen werden den preisgeben, der die Wesen auſserhalb des Selbstes weiſs; das Weltall wird den preisgeben, der das Weltall auſserhalb des Selbstes weiſs. Dieses ist der Brahmanenstand, dieses der Kriegerstand, dieses die Welten, dieses die Götter, dieses die Veden, dieses alle Wesen, dieses das Weltall, was dieses Selbst (diese Seele) ist.

8. Mit diesem ist es, wie, wenn eine Trommel gerührt wird, man die Töne da drauſsen nicht greifen kann; hat man aber die Trommel gegriffen oder auch den Trommelschläger, so hat man [auch] den Ton gegriffen.

9. Mit diesem ist es, wie, wenn eine Muschel geblasen wird, man die Töne da drauſsen nicht greifen kann; hat man aber die Muschel gegriffen oder auch den Muschelbläser, so hat man [auch] den Ton gegriffen.

10. Mit diesem ist es, wie, wenn eine Laute gespielt wird, man die Töne da drauſsen nicht greifen kann; hat man aber die Laute gegriffen oder auch den Lautenspieler, so hat man [auch] den Ton gegriffen.

11. Mit diesem ist es, wie, wenn man ein Feuer mit feuchtem Holze anlegt, die Rauchwolken sich rings umher verbreiten; ebenso, fürwahr, ist aus diesem groſsen Wesen ausgehaucht worden der Ṛigveda, der Yajurveda, der Sâmaveda, die [Lieder] der Atharvan's und der Añgiras', die Erzählungen, die Geschichten, die Wissenschaften, die Geheim-

[1] Dieser Satz folgt richtiger erst nach § 7. Vgl. darüber oben S. 417, Anmerkung.

lehren, die Verse, die Sinnsprüche, die Auseinandersetzungen und Erklärungen[1], das Geopferte und das Gespendete, die Speisung und die Tränkung, diese Welt und jene Welt und alle Wesen, — alle diese sind aus ihm ausgehaucht worden.

12. Dieses ist, — gleichwie der Einigungsort der Gewässer der Ozean ist, — ebenso der Einigungsort aller Tastempfindungen als Haut, und ebenso der Einigungsort aller Geschmacksempfindungen als Zunge, und ebenso der Einigungsort aller Gerüche als Nase, und ebenso der Einigungsort aller Gestalten als Auge, und ebenso der Einigungsort aller Töne als Ohr, und ebenso der Einigungsort aller Strebungen als Manas, und ebenso der Einigungsort aller Erinnerungen als Herz, und ebenso der Einigungsort aller Werke als die Hände, und ebenso der Einigungsort aller Lüste als die Scham, und ebenso der Einigungsort aller Entleerungen als der After, und ebenso der Einigungsort aller Gänge als die Füfse, und ebenso der Einigungsort aller Wissenschaften als die Rede.

13. Mit diesem ist es wie mit einem Salzklumpen, der kein [unterschiedliches] Inneres oder Äufseres hat, sondern durch und durch ganz aus Geschmack besteht; — also, fürwahr, hat auch dieser Âtman kein [unterschiedliches] Inneres oder Äufseres, sondern besteht durch und durch ganz aus Erkenntnis: aus diesen Elementen [Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther] erhebt er sich, und in sie geht er wieder mit [dem Leibe] unter; nach dem Tode ist kein Bewufstsein, so, fürwahr, sage ich.“ — Also sprach Yâjñavalkya.

14. Da sprach Maitreyî: „Damit, o Herr, hast du mich in einen Zustand der Verwirrung gesetzet; diesen [Âtman]

---

[1] Die folgenden Zusätze fehlen Bṛih. 2,4,10, stimmen aber überein mit der Aufzählung Bṛih. 4,1,2 und sind wahrscheinlich von dort herübergenommen. Sie beweisen zunächst, dafs in unsrer Stelle die Neigung besteht, den ursprünglichen Text (Bṛih. 2,4,10) zu erweitern. Dafs diese Neigung aber nicht durch weitere literarische Zusätze (in der Art wie Chând. 7,1,4. 2,1. 7,1) befriedigt wird, beweist wiederum, dafs der Literaturkreis von Bṛih. 3—4 nicht wesentlich weiter war als der von Bṛih. 1—2. Hierin liegt eine Stütze für unsre oben, S. 378, geäufserte Vermutung, dafs der Madhuteil und der Yâjñavalkyateil nicht nacheinander, sondern, unbeschadet des höhern Alters der meisten Stücke des Madhuteiles, doch im wesentlichen parallel nebeneinander entstanden sind und bestanden haben, bis sie dann (etwa durch *Âgniveçya*) zu einem Ganzen vereinigt wurden.

begreife ich freilich nicht.“ — Er aber sprach: „Nicht Verwirrung, wahrlich, rede ich; unvergänglich, wahrlich, ist dieser Âtman, unzerstörbaren Wesens.[1]

15. Denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da siehet einer den andern, da riecht einer den andern, da schmeckt einer den andern, da redet einer den andern an, da hört einer den andern, da versteht einer den andern, da betastet einer den andern, da erkennt einer den andern; wo hingegen einem alles zum eigenen Selbste geworden ist, wie sollte er da irgendwen sehen, wie sollte er da irgendwen riechen, wie sollte er da irgendwen schmecken, wie sollte er da irgendwen anreden, wie sollte er da irgendwen hören, wie sollte er da irgendwen verstehen, wie sollte er da irgendwen betasten, wie sollte er da irgendwen erkennen? Durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den erkennen? — Er, der Âtman, ist nicht so und ist nicht so; er ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen, unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört, unhaftbar, denn es haftet nichts an ihm, er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden. — Wie sollte einer doch den Erkenner erkennen? —

Nun weifst du die Lehre, o Maitreyî; dieses, fürwahr, reichet hin zur Unsterblichkeit.“ —

Also sprach Yâjñavalkya und zog von dannen.

---

[1] Den Zusatz der Mâdhyandina's *mâtrâsaṃsargas tu asya bhavati* erklärt Dvivedagaṅga: Der Âtman ist unwandelbar, „aber es findet eine Berührung desselben mit der Materie (oder, wie Dviv. sagt: mit den Sinnesorganen) statt“, wodurch er in den Saṃsâra verstrickt wird. — So richtig dieser Gedanke an sich ist, so unpassend ist er hier, wo es sich nicht darum handelt, wie der Âtman in den Saṃsâra verstrickt wird, sondern wie es möglich ist, dafs nach dem Tode die Erkenntnis aufhört und dennoch der Erkenner bleibt. Der Erkenner ist unvergänglich, sagt unsre Stelle, erkennt aber dennoch nach dem Tode nicht mehr, weil „keine Berührung desselben mit der Materie mehr stattfindet“ (also aufzulösen in *mâtrâ-asaṃsargas*). Diese Auffassung wird bestätigt durch Çaṅkara ad Brahmas. 2,3,17, p. 647, 1, sofern er die Stelle anführt zum Beweise des Satzes, dafs der Tod nur *upâdhi-pralaya*, nicht *âtma-pralaya* sei. Dem entsprechend lautete dort meine Übersetzung, welche jedoch von denen, die nach mir kamen, nicht beachtet worden zu sein scheint. Thibaut bleibt bei Dvivedagaṅga; Böhtlingk's Übersetzung unsrer Stelle ist ganz falsch und irreführend.

Sechstes Brâhmaṇam.

Über diese, den Schlufs des Yâjñavalkîyam Kâṇḍam bildende, Lehrerliste vgl. die Einleitung, oben S. 377 fg. und 426.

1. Nunmehr das Register [der Lehrer]:

Pautimâshya [wurde belehrt] von *Gaupavana*,
Gaupavana von *Pautimâshya*,
Pautimâshya von *Gaupavana*,
Gaupavana von *Kauçika*,
Kauçika von *Kauṇḍinya*,
Kauṇḍinya von *Çâṇḍilya*,
Çâṇḍilya von *Kauçika* und *Gautama*,
Gautama 2. von *Âgniveçya*,
Âgniveçya von *Gârgya*,
Gârgya von *Gârgya*,
Gârgya von *Gautama*,
Gautama von *Saitava*,
Saitava von *Pârâçaryâyaṇa*,
Pârâçaryâyaṇa von *Gârgyâyaṇa*,
Gârgyâyaṇa von *Uddâlakâyana*,
Uddâlakâyana von *Jâbâlâyana*,
Jâbâlâyana von *Mâdhyandinâyana*,
Mâdhyandinâyana von *Saukarâyaṇa*,
Saukarâyaṇa von *Kâshâyaṇa*,
Kâshâyaṇa von *Sâyakâyana*,
Sâyakâyana von *Kauçikâyani*,
Kauçikâyani 3. von *Ghṛitakauçika*,
Ghṛitakauçika von *Pârâçaryâyaṇa*,
Pârâçaryâyaṇa von *Pârâçarya*,
Pârâçarya von *Jâtûkarṇya*,
Jâtûkarṇya von *Âsurâyaṇa* und *Yâska*,
Âsurâyaṇa von *Traivaṇi*,
Traivaṇi von *Aupajandhani*,
Aupajandhani von *Âsuri*,
Âsuri von *Bhâradvâja*,
Bhâradvâja von *Âtreya*,
Âtreya von *Mâṇṭi*,

Mâṇṭî von *Gautama*,
Gautama von *Gautama*,
Gautama von *Vâtsya*,
Vâtsya von *Çâṇḍilya*,
Çâṇḍilya von *Kaiçorya Kâpya*,
Kaiçorya Kâpya von *Kumârahârita*,
Kumârahârita von *Gâlava*,
Gâlava von *Vidarbhîkauṇḍinya*,
Vidarbhîkauṇḍinya von *Vatsanapât Vâbhrava*,
Vatsanapât Vâbhrava von *Panthâḥ Saubhara*,
Panthâḥ Saubhara von *Ayâsya Âñgirasa*,
Ayâsya Âñgirasa von *Âbhûti Tvâshṭra*,
Âbhûti Tvâshṭra von *Viçvarûpa Tvâshṭra*,
Viçvarûpa Tvâshṭra von den *Açvin*'s,
die *Açvin*'s von *Dadhyañc Âtharvaṇa*,
Dadhyañc Âtharvaṇa von *Atharvan Daiva*,
Atharvan Daiva von *Mṛityu Prâdhvaṅsana*,
Mṛityu Prâdhvaṅsana von *Pradhvaṅsana*,
Pradhvaṅsana von *Eka Ṛishi*,
Eka Ṛishi von *Vipracitti*,
Vipracitti von *Vyashṭi*,
Vyashṭi von *Sanâru*,
Sanâru von *Sanâtana*,
Sanâtana von *Sanaga*,
Sanaga von *Parameshṭhin*,
Parameshṭhin von *Bráhman*,
Bráhman ist das durch sich selbst seiende, Ehre dem Brahman! —

Das Khilakâṇḍam.

(Bṛihadâraṇyaka-Upanishad 5—6.)

Dieser letzte Teil unsrer Upanishad trägt seinen Namen *Khilakâṇḍam* „Nachtragteil“ gewiſs mit Recht, sofern derselbe zunächst in Adhyâya 5 fünfzehn, oft ganz kleine Abschnitte enthält, welche, meist ohne innern Zusammenhang und, wie es scheint, von sehr verschiedenem Alter, deutlich den Charakter von Nachträgen zeigen. Hingegen bietet Adhyâya 6 als Hauptbestandteil einen groſsen und wichtigen Text über die Seelenwanderungslehre, denselben, welchem wir schon Chând. 5,3—10 begegnet sind. Aber die eschatologischen Anschauungen dieses Stückes weichen so erheblich von denen des Yâjñavalkya ab, daſs wir den Ursprung dieses Textes wohl in einer andern Vedaschule suchen müssen, von welcher er, um seiner besondern Bedeutung willen, entlehnt und unsrer Upanishad äuſserlich angehängt worden zu sein scheint.

Während sonach, wie wir oben, S. 378, sahen, das *Madhukâṇḍam* und das *Yâjñavalkîyam Kâṇḍam* wahrscheinlich zwei, vor ihrer Vereinigung selbständig bestehende, Upanishad's bildeten, so scheint das *Khilakâṇḍam* aus einer erst nach deren Verknüpfung zu einem Ganzen veranstalteten Nachlese, vielleicht nach und nach, erwachsen zu sein und sich an jene beiden ersten Kâṇḍa's in ähnlicher Weise äuſserlich angeschlossen zu haben, wie an die einzelnen Prapâṭhaka's der Chândogya-Upanishad die ihnen beigefügten Nachträge (oben S. 64 fg.). Daher auch das *Khilakâṇḍam* nicht wie die beiden vorhergehenden Kâṇḍa's mit einem *Vañça* schlieſst; — denn die beiden am Schlusse desselben stehenden Lehrerlisten (6,5,1—3 und 4) beziehen sich (oben S. 376) nicht auf das Khilakâṇḍam, sondern auf die ganze Çâkhâ (Saṃhitâ und Brâhmaṇam) der Vâjasaneyin's.

Fünfter Adhyâya.

Erstes Brâhmaṇam.

Schon Kâṭh. 5,9—11 (oben S. 283) begegneten wir dem wichtigen Vedântasatze (vgl. Syst. d. Ved. S. 298 fg.), daſs das Brahman durch Schöpfung der Welt keinen Abbruch erleidet, sondern in unverminderter Integrität fortbesteht. Dieser Satz wird durch ein altes Versrätsel ausgedrückt, welches sich Atharvav. 10,8,29 (Gesch. d. Phil. I, 322) und, in besserer Fassung, an unsrer Stelle findet. — Der sich daran schlieſsende Ausspruch des *Kauravyâyaṇîputra* (d. h. wohl des Schülers des Kauravyâyaṇa, oben S. 377) scheint zu besagen, daſs Brahman einerseits die (unendliche) mit Lebenshauch erfüllte Weite, anderseits der (gleichfalls unendliche, Gesch. d. Phil. I, 243) Veda ist, dessen Wissen daher alles befaſst.

Hariḥ! Om!

Jenes ist voll, und voll dieses,
Aus Vollem Volles wird geschöpft;
Zieht man von Vollem ab Volles,
Bleibt doch das Volle übrig noch.

Om! Die Weite ist Brahman, die Weite; die uranfängliche, lufterfüllte Weite! — So sprach Kauravyâyaṇîputra. — Das Wissen *(Veda)*, welches die Brahmanen wissen, durch dieses weifs ich, was zu wissen ist.

Zweites Brâhmaṇam.

Drei Tugenden, Bezähmung, Almosengeben und Mitleid, werden als die drei Kardinaltugenden der Götter, Menschen und Dämonen hingestellt und zur Übung empfohlen. Die Zuteilung der drei Tugenden an drei besondere Klassen von Wesen scheint nur auf der Form des Stückes (welche eine Nachbildung von Çatap. Br. 2,4,2,1—6, Gesch. d. Phil. I, 192, sein dürfte) zu beruhen und besagt daher nicht, dafs nur eine derselben zu üben sei.

1. Drei Arten von Söhnen des Prajâpati wohnten bei ihrem Vater Prajâpati als Brahmanschüler, die Götter, die Menschen und die Dämonen. Nachdem sie als Brahmanschüler bei ihm gewohnt, sprachen die Götter: „Sage es uns an, o Herr!“ Da sprach er zu ihnen die eine Silbe „*da*“. — „Habt ihr das verstanden?“ sprach er. — „Wir haben es verstanden“, sprachen sie, „du hast uns gesagt, wir sollen uns bezähmen“ *(dâmyata)*. — „Jawohl“, sprach er, „ihr habt es verstanden.“

2. Da sprachen zu ihm die Menschen: „Sage es uns an, o Herr!“ Da sprach er zu ihnen eben diese eine Silbe „*da*“. — „Habt ihr das verstanden?“ sprach er. — „Wir haben es verstanden“, sprachen sie, „du hast uns gesagt, wir sollen [Almosen] geben“ *(datta)*. — „Jawohl“, sprach er, „ihr habt es verstanden.“

3. Da sprachen zu ihm die Dämonen: „Sage es uns an, o Herr!“ Da sprach er zu ihnen eben diese eine Silbe „*da*“. — „Habt ihr das verstanden?“ sprach er. — „Wir haben es verstanden“, sprachen sie, „du hast uns gesagt, wir sollen Mitleid haben“ *(dayadhvam)*. — „Jawohl“, sprach er, „ihr habt es verstanden.“

Eben dieses wiederholt jene göttliche Stimme, der Donner, wenn er sagt: „*da, da, da*“, das heiſst: „bezähmt euch, gebt Almosen, habt Mitleid“. — Darum soll man diese drei Stücke üben: Bezähmung, Almosengeben, Mitleid.

Drittes Brâhmaṇam.

Wenn Schopenhauer und nach ihm (1827) Goethe anerkennen, daſs „der Kern der Natur den Menschen im Herzen sei“ (Gesch. d. Phil. I, 124), so gehen die Inder noch weiter, indem sie lehren, daſs die ganze Natur, der Inbegriff aller Dinge als der *Âtman* im Herzen weile. Wer sich als diesen weiſs, dem wird dargebracht und gespendet was immer die Wesen darbringen und spenden mögen (zum Gedanken vgl. Bṛih. 4,3,37 und die Bemerkungen dazu S. 464. 474), und nach dem Tode gelangt er zur Einheit mit Brahman, oder, wie unsre Stelle in älterer Vorstellungsweise sagt, „geht er in die Himmelswelt ein“. Dieses wird, etymologisch spielend, an den drei Silben des Wortes *hṛidayam* „Herz“ (vgl. auch Chând. 8,3,3) gezeigt.

Das Herz *(hṛidayam)*, das ist der Prajâpati, das ist das Brahman, das ist das All. Dasselbe besteht aus drei Silben: *hṛi-da-yam.* Die erste Silbe ist *hṛi;* — dem spenden *(abhiharanti)* die Seinigen und die Fremden, wer solches weiſs. Die andre Silbe ist *da;* — dem geben *(dadati)* die Seinigen und die Fremden, wer solches weiſs. Die dritte Silbe ist *yam;* — der geht *(eti)* in den Himmel ein, wer solches weiſs.

Viertes Brâhmaṇam.

Wer die Welt der (empirischen) Realität *(satyam)* als das Brahman (das er selbst ist) weiſs, der ersiegt damit diese Welten, ist aber selbst unbesiegbar. Dieser Gedanke wird mit Anlehnung an die Formel *tad vai tad* entwickelt, der wir schon Kâṭh. 4—6 elfmal begegneten; vgl. dazu die Erklärung oben S. 265.

Fürwahr, dieses ist das. Nämlich dieses [diese Welt] war jenes [das Brahman], nämlich das Reale *(satyam).* Wer jenes groſse Wunderding als Erstgebornes weiſs, und daſs das Brahman das Reale ist, der überwindet diese Welten; denn könnte wohl der überwunden werden, welcher also jenes groſse Wunderding als Erstgebornes weiſs, und daſs das Brahman das Reale ist? Denn Brahman ist eben das Reale.

Fünftes Brâhmaṇam.

Dieser, etwas dunkle, Abschnitt betrachtet das Brahman (auf die Genealogie ist wohl kein Gewicht zu legen) als *Satyam*, die Realität, und zwar sowohl als die wahre (metaphysische) wie die unwahre (empirische) Realität, wie an den Silben *sa-ti-yam* spielend entwickelt wird. (Vgl. Chând. 8,3,5; — ob *ti* die Unwahrheit bedeutet, weil es in *mṛityu* und *anṛitam* steckt, wie der Kommentator will, ist unerheblich und mag dahingestellt bleiben). Brahman als *Satyam* ist identisch mit der Sonne, und näher mit dem *Purusha* in ihr, welcher wegen der Strahlen gewöhnlich nicht sichtbar ist und es erst für den Sterbenden wird, den die Strahlen nicht mehr hindern (vgl. Bṛih. 5,15). Dieser Sonnenpurusha (das kosmische Brahman) ist verbunden mit dem Purusha im Auge (dem psychischen Brahman); beide sind das Weltall *(bhûr, bhuvaḥ, svar)* und daher identisch. Wer dies weiſs, überwindet das Übel, wie an den Geheimnamen der beiden Purusha's, *ahar* (Tag) und *aham* (Ich), wiederum etymologisierend, gezeigt wird.

1. Diese Welt war zu Anfang Wasser; dieses Wasser lieſs das Reale hervorgehen, das Reale, [nämlich] das Brahman. Das Brahman [schuf] den Prajâpati, Prajâpati die Götter. Diese Götter verehren das Reale. Dasselbige [Reale, *satyam*] besteht aus den drei Silben *satyam;* die eine Silbe ist *sa*, die andre Silbe ist *ti*, die dritte Silbe ist *yam*. Die erste und letzte Silbe sind die Wahrheit *(satyam)*, in der Mitte ist die Unwahrheit[1]; diese Unwahrheit ist an beiden Seiten von der Wahrheit eingefaſst; dadurch wird sie zu einem wahrheitlichen Sein [wird sie von der Wahrheit übermeistert, Çaṅk.]. Einen solchen [d. h. solches] Wissenden schädigt die Unwahrheit nicht.

2. Dieses Reale ist jene Sonne dort. Und jener Mann [oder Geist, *purusha*], welcher in der Sonnenscheibe ist, und dieser Mann, welcher im rechten Auge ist, diese beiden fuſsen aufeinander. Jener fuſst durch die Strahlen in diesem, dieser durch die Lebenshauche *(prâṇa)* in jenem.[2] Dieser, wenn er im Begriffe steht, auszuziehen, erblickt jene Sonnenscheibe rein [von Strahlen]; ihm treten jene Strahlen nicht in den Weg.

[1] Nach Çaṅk. soll *ti (t)* die Unwahrheit repräsentieren, weil es in den Worten *anṛitam* (Unwahrheit) und *mṛityu* (Tod) vorkommt.

[2] Die Strahlen sind durch das Auge, die Lebenshauche durch die Sonne bedingt.

3. Der Mann, der in jener Sonnenscheibe ist, dessen Haupt ist *bhûr* (Erde); das eine Haupt ist diese eine Silbe; seine Arme sind *bhuvar* (Luftraum); die zwei Arme sind diese zwei Silben; seine Beine sind *svar* (Himmel); die zwei Beine sind diese zwei Silben *(suar)*; sein Geheimname ist *ahar* (der Tag); der tötet *(han)* das Böse und entweicht ihm *(hâ)*, wer solches weifs.

4. Der Mann, der im rechten Auge ist, dessen Haupt ist *bhûr* (Erde); das eine Haupt ist diese eine Silbe; seine Arme sind *bhuvar* (Luftraum); die zwei Arme sind diese zwei Silben; seine Beine sind *svar* (Himmel); die zwei Beine sind diese zwei Silben; sein Geheimname ist *aham* (ich); der tötet das Böse und entweicht ihm, wer solches weifs.

Sechstes Brâhmaṇam.

Vielleicht im Anschlusse an den vorhergehenden Satz folgt hier eine kurze Äufserung über den im Herzen wohnenden und dabei allmächtigen Purusha, welche nur eine Kompilation aus Stellen wie Çatap. Br. 10,6,3 (oder Chând. 3,14) und Bṛih. 4,4,22 zu sein scheint. Hierbei ist wohl *manomaya* (auch Chând. 3,14,2) = *vijñânamaya* Bṛih. 4,3,7. 4,4,22, und *bhâḥsatya* (*bhârûpa* Çatap. Br. 10,6,3,2. Chând. 3,14,2) = *antarjyotis* Bṛih. 4,3,7 zu setzen. — Die Mâdhyandina's geben, durch den Zusatz *ya' evaṃ veda*, dem Gedanken eine andre Wendung.

Dieser Geist *(purusha)*, dessen Stoff Verstand, dessen Wesenheit Licht ist, wohnt hier innen im Herzen, [grofs] wie ein Reiskorn oder Gerstenkorn, — und ebenderselbe ist der Herr des Weltalls, der Fürst des Weltalls, er regiert dieses Ganze, was immer vorhanden ist.

Siebentes Brâhmaṇam.

Über Brahman als Blitz vgl. die Bemerkung zu Kena 29 (oben S. 204. 208, Anm.) und Bṛih. 2,3,6 (S. 414). Im Anschlufs an eine Stelle dieser Art wird hier die Bezeichnung des Brahman als *vidyut* etymologisch mit dessen losbindender *(vidyati)*, d. h. erlösender Kraft in Verbindung gebracht.

Das Brahman ist der Blitz, so sagen sie, wegen des Losbindens; den bindet der Blitz *(vidyut)* vom Übel los *(vidyati)*, der solches weifs, dafs das Brahman der Blitz ist; denn das Brahman ist der Blitz.

Achtes Brâhmaṇam.

Die vier Ausrufe, *svâhâ* und *vashaṭ*, mit denen man den Göttern, *svadhâ*, mit dem man den Manen opfert, und *hanta*, mit dem man die Menschen antreibt, erscheinen hier als die vier Zitzen der Milchkuh *Vâc*, an denen als Kalb das *Manas* (das Organ der Wünsche, von denen Götter und Manen ebenso wie die Menschen erfüllt sind, vgl. über den *manomaya* Âtman S. 226) trinkt. Mehr wird hinter der Zusammenstellung von Prâṇa, Vâc und Manas als Stier, Kuh und Kalb um so weniger zu suchen sein, als an andern Stellen umgekehrt das Manas als Vater und der Prâṇa als das Kind desselben von der Vâc erscheint (Bṛih. 1,4,17. 1,5,7).

Die Rede soll man verehren als Milchkuh. Dieselbe hat vier Euter, nämlich den Laut *svâhâ*, den Laut *vashaṭ*, den Laut *hanta* und den Laut *svadhâ*. Von zweien ihrer Euter leben die Götter, von dem Laute *svâhâ* und dem Laute *vashaṭ*; von dem Laute *hanta* leben die Menschen, von dem Laute *svadhâ* die Väter. Der Prâṇa ist ihr Stier, das Manas ihr Kalb.

Neuntes Brâhmaṇam.

Der *Agni Vaiçvânara* wird hier als das (allen Menschen einwohnende) Bauchfeuer (später *jâṭhara* oder *kauksheya agni* genannt) erklärt, auf welchem die Verdauung der Speisen und das Ohrensausen beruhen. Diese Bemerkung ist zunächst nur eine physiologische (denn dafs man dieses Feuer als Prajâpati verehren solle, sagt nur der Kommentator). Nachdem aber schon Çatap. Br. 10,6,1 (oben S. 144) der Agni Vaiçvânara für das dem Menschen einwohnende Weltprinzip erklärt worden war, werden wir, in Übereinstimmung mit Chând. 3,13,7, wo die Körperwärme und das Ohrensausen auf „das Licht jenseits des Himmels und im Menschen" zurückgeführt werden, auch an unsrer Stelle den (in der Verdauungskraft und im Ohrensausen sich kundgebenden) *Âtman* verstehen dürfen, worauf auch die Schlufsbemerkung hinweist. — In diesem Sinne wird schon Maitr. 2,6 (oben S. 321) das ganze Brâhmaṇam wörtlich zitiert und auf den *Purusha* gedeutet.

Dieses ist das Feuer *Vaiçvânara* (das allen Menschen gemeinsame), welches hier inwendig im Menschen ist, durch welches diese Nahrung verdaut wird, die man so ifst. Von ihm rührt jenes Geräusch her, welches man höret, wenn man sich so die Ohren zuhält. — Wenn er [der Âtman] im Begriffe steht, auszuziehen, so hört man jenes Geräusch nicht [mehr].

Zehntes Brâhmaṇam.

Die Lehre von *Pitṛiyâna* und *Devayâna* ist, von vereinzelten Ansätzen abgesehen (oben S. 399), den fünf ersten Adhyâya's unsrer Upanishad fremd (vgl. Adhyâya 6, Einleitung). An ihre Stelle treten Vorstellungen wie die des gegenwärtigen Abschnittes, welcher (vgl. namentlich Bṛih. 3,3 und 3,6), ohne Unterscheidung verschiedener Wege, ein Aufsteigen durch Wind, Sonne und Mond zu der Welt lehrt, welche über die Gegensätze des Lebens (Kälte und Hitze usw.) erhaben ist. — Das Stück könnte vielleicht als Vorstufe des *Devayâna* (der durch Flamme, Tag, Sonne, Mond führt) in Betracht gezogen werden.

Fürwahr, wenn der Mensch *(purusha)* aus dieser Welt dahinscheidet, so gelangt er zum Winde; dieser tut sich ihm daselbst auf so weit, wie die Öffnung eines Wagenrades ist; durch diese steigt er empor und gelangt zur Sonne; diese tut sich ihm daselbst auf so weit, wie die [mit Leder überspannte] Öffnung einer Trommel ist; durch diese steigt er empor und gelangt zum Monde; dieser tut sich ihm daselbst auf so weit, wie die Öffnung einer Pauke ist; durch diese steigt er empor und gelangt zu der Welt, welche ohne Hitze[1] und ohne Kälte ist; daselbst weilet er unaufhörliche Jahre.

Elftes Brâhmaṇam.

Wie Chând. 8,5 an die Stelle des Opferns, Meditierens, Fastens, Einsiedlerlebens das *Brahmacaryam* gesetzt wird (oben S. 188. 192), — oder wie Schopenhauer die Gerechtigkeit für das härene Hemd und die Liebe, welche weggibt, was sie selbst bedarf, für das fortwährende Fasten erklärt, — ebenso lehrt unsre Stelle, dafs das höchste *Tapas* nicht in künstlicher Askese, sondern in den Leiden des Lebens und Sterbens bestehe: höher als Selbstpeinigungen sind die Krankheiten des Lebens anzuschlagen, höher als Waldeinsiedlertum das Hinausgetragenwerden des Toten „in die Einöde“ *(araṇyam)*, höher als das Sitzen zwischen fünf Feuern das Aufgelegtwerden aufs Feuer als Leichnam. — Die Leiden des Lebens und Sterbens sind die wahre Askese, das ist der Gedanke, durch welchen sich unser Stück als einen Vorläufer buddhistischer Anschauungen darstellt.

Das, fürwahr, ist die höchste Kasteiung, dafs man von Krankheit gequält wird; die höchste Welt erwirbt, wer solches weifs. — Das, fürwahr, ist die höchste Kasteiung, dafs sie

[1] M. Müller und Böhtlingk übersetzen auch hier *çoka* mit *sorrow*, Kummer.

einen, der dahingeschieden ist, in die Einöde [zur Verbrennung] schleppen; die höchste Welt erwirbt, wer solches weiſs. — Das, fürwahr, ist die höchste Kasteiung, daſs sie einen, der dahingeschieden ist, aufs Feuer [des Scheiterhaufens] legen; die höchste Welt erwirbt, wer solches weiſs.

Zwölftes Brâhmaṇam.

Weder Nahrung noch Leben (die objektive und subjektive Welt), noch die Vereinigung beider ist das Höchste. Was dieses sei, lehrt vielmehr der an Schweigsamkeit dem Bâhva (Syst. d. Ved. S. 227) vergleichbare Vater des Prâtṛida, indem er, alle jene Meinungen durch einen Wink ablehnend, eine höhere Auffassung der objektiven und subjektiven Welt durch die Laute *vi* und *ram* andeutet, welche in ihrer Vereinigung *vi-ram* „entsagen“ bedeuten. Das heiſst: der wahre Genuſs, das wahre Leben liegt in der das höchste Ziel der indischen, wie aller wahren, Moral bildenden Entsagung.

Das Brahman ist die Nahrung, so sagen einige; aber dem ist nicht so; denn die Nahrung verweset ohne das Leben. Das Brahman ist das Leben, so sagen einige; aber dem ist nicht so; denn das Leben verdorret, ohne die Nahrung. So sind es wohl diese beiden Gottheiten [Nahrung und Leben], welche, zu einem einheitlichen Wesen geworden, zum höchsten Sein gelangen? Denn dieses sagte einmal Prâtṛida zu seinem Vater und sprach: „Was könnte ich wohl einem, der solches weiſs, noch Gutes tun, oder was könnte ich ihm Böses tun?“ [Er ist über beides erhaben]. — Jener aber antwortete [durch ein abwehrendes Winken] mit der Hand, gleich als wollte er sagen: „Nicht doch, Prâtṛida! wer möchte wohl dadurch, daſs er mit jenen beiden zu einem einheitlichen Wesen geworden, zum höchsten Sein gelangen?“ Und weiter sprach er zu ihm das Wort „*vi*“. Nämlich *vi* ist die Nahrung; denn alle diese Wesen sind eingegangen *(viç)* in die Nahrung [bestehen aus ihr, sind in ihr enthalten]. Und er sprach noch das Wort „*ram*“. Nämlich *ram* ist das Leben; denn alle diese Wesen freuen sich *(ram)* an dem Leben. — Fürwahr, in den gehen alle Wesen ein, an dem freuen sich alle Wesen, der solches weiſs.

Dreizehntes Brâhmaṇam.

Vier Grundprinzipien des Seins werden hier auf das Leben *(prâṇa)*, d. h. Brahman, zurückgeführt, und aus ihren Namen wird eine Verheifsung für den solches Wissenden entwickelt. Diese Grundprinzipien scheinen zu sein: 1.—3. der durch drei Grundformen der Liturgie *(uktham, yajus, sâman)* vertretene Brahmanenstand und 4. der Kriegerstand *(kshatram)*, welche beiden öfter als die Totalität der menschlichen Gesellschaft in höherm Sinne zusammen genannt werden (z. B. Kâṭh. 2,25). — Oder auch: *uktham*, *yajus*, *sâman*, *kshatram* sind die vier Veden, wobei *uktham* für *ṛic* stehen, und *kshatram* den Atharvaveda bedeuten würde, der in näherer Beziehung zur Kriegerkaste steht, auch namentlich der Abwehr des Unheiles *(trâyate kshaṇitoḥ)* dient.

1. Uktham (Rezitation): Fürwahr, das Uktham ist Leben *(prâṇa)*; denn das Leben hält diese ganze Welt aufrecht *(utthâpayati)*. Dem ersteht *(ut sthâ)* ein ukthakundiger, weiser Sohn, der erlangt mit dem Uktham Verbindung und Zusammensein, wer solches weifs.

2. Yajus (Opferspruch): Fürwahr, das Yajus ist Leben; denn in dem Leben werden alle diese Kreaturen vereinigt *(yujyante)*. Dem zum Heile werden vereinigt alle Kreaturen, der erlangt mit dem Yajus Verbindung und Zusammensein, wer solches weifs.

3. Sâman (Gesang): Fürwahr, das Sâman ist Leben; denn in dem Leben sind alle diese Kreaturen konvergierend *(samyañci)*. Dem dienen, konvergierend, alle Kreaturen zum Heile, der erwirbt mit dem Sâman Verbindung und Zusammensein, wer solches weifs.

4. Kshatram (Regierung): Fürwahr, das Kshatram ist Leben; denn das Kshatram ist eben Leben. Den schützet *(trâyate)* das Leben vor Versehrung *(kshaṇitoḥ)*, der erlangt furchtlose Regierung *(kshatram atram)*, der erwirbt mit dem Kshatram Verbindung und Zusammensein, wer solches weifs.

Vierzehntes Brâhmaṇam.

Eine der heiligsten Strophen des Ṛigveda ist die *Sâvitrî* oder Sonnenstrophe, Ṛigveda 3,62,10:

tat savitur vareṇyam
bhargo devasya dhîmahi,
dhiyo yo naḥ pracodayât!

„Lafst an das liebenswerte Licht
Des Sonnengottes denken uns;
Er möge fördern unsern Geist!“

Ihr Versmafs ist die Gâyatrî (dreimal ◡—◡—◡—◡—); wiewohl sie von einigen im Versmafse der Anushṭubh (viermal ◡—◡—◡—◡—) gelehrt wurde (wahrscheinlich, wie M. Müller beibringt, in der Form Ṛigveda 5,82,1), was jedoch von unserm Brâhmaṇam (vielleicht mit einem Seitenblick auf Chând. 5,2,7, vgl. Bṛih. 6,3,6) nicht gebilligt wird. Demgemäfs gilt die Gâyatrî als das Prototyp aller Metra und wird wiederholt als ein Symbol des Brahman verwendet. So Chând. 3,12 (oben S. 105, wozu man vergleiche System d. Vedânta S. 180), und wiederum in andrer Weise an unsrer Stelle. Zu diesem Zwecke werden die drei Erscheinungsweisen des Brahman als 1) die räumlich ausgebreitete Welt, 2) die Welt der Wissenschaft und 3) die Lebenswelt, den drei sichtbaren Versfüfsen der Gâyatrî gleichgesetzt. Ein vierter, unsichtbarer Versfufs wird mit der Sonne identifiziert und, durch Zurückführung dieser auf das Auge und die ihm gleichgesetzte Wahrheit, dieser auf die Kraft, dieser endlich auf das Leben *(prâṇa)*, als Brahman aufgefafst. Etymologische Spielereien, Verheifsungen und polemische Seitenblicke laufen mit unter, die unschätzbare Wohltat der Belehrung wird gebührend hervorgehoben, und zum Schlusse folgt gar eine Formel, wie man die Gâyatrî zu verehren habe, um dem Gegner zu schaden und sich selbst zu nützen. — Angehängt ist eine Legende, in der Agni (das Feuer) für den Mund der Gâyatrî erklärt wird, was möglicherweise heifsen könnte, dafs der Opferkultus die Eingangspforte zur höhern Erkenntnis ist.

1. *Bhûmir* (Erde), *antariksham* (Luftraum), *diaur* (Himmel), das sind acht Silben. Achtsilbig nämlich ist der eine Fufs der Gâyatrî; und dieser an ihr ist jenes [Erde, Luftraum, Himmel]. — Derjenige, soviel in diesen drei Welten ist, soviel erwirbt er, welcher an ihr diesen Fufs also weifs.

2. *Ṛico* (Verse), *yajûṅshi* (Sprüche), *sâmâni* (Lieder), das sind acht Silben. Achtsilbig nämlich ist der andre Fufs der Gâyatrî; und dieser an ihr ist jenes [der Inhalt der drei Veden]. — Derjenige, soweit diese dreifache Wissenschaft reicht, soviel erwirbt er, welcher an ihr diesen Fufs also weifs.

3. *Prâṇa* (Aushauch), *apâna* (Einhauch), *viâna* (Zwischenhauch), das sind acht Silben. Achtsilbig nämlich ist der dritte Fufs der Gâyatrî; und dieser an ihr ist jenes [das dreifache Prinzip des Lebens]. — Derjenige, soweit dieses Lebendige sich erstreckt, soviel erwirbt er, welcher an ihr diesen Fufs also weifs.

Weiter aber ist an ihr der quaterne *(turîya)*, glanzreiche,

stauberhabene Fuſs jener, der dort glühet [die Sonne]; nämlich „der quaterne“ ist der vierte; „glanzreich“ ist der Fuſs, weil er gleichsam erglänzet; und „der stauberhabene“ heiſst er, weil er [die Sonne] hoch erhaben über allem Staube glühet. Ebenso aber glühet durch Schönheit und Ruhm, welcher an ihr diesen Fuſs also weiſs.

4. Diese Gâyatrî nun ist auf jenen quaternen, glanzreichen, stauberhabenen Fuſs gegründet; dieser aber selbst [der Fuſs, d. h. die Sonne] ist gegründet auf die Wahrheit; nämlich die Wahrheit ist das Auge, denn die Wahrheit ist eben das Auge. Darum, wenn jetzt zwei daherkämen und stritten: „ich habe es gesehen!“ — „ich habe es gehört!“, so würden wir dem glauben, der da sagt: „ich habe es gesehen“. Die Wahrheit aber selber ist gegründet auf die Kraft; die Kraft aber ist das Leben; darum ist sie gegründet auf das Leben. Darum sagen sie: „Kraft geht über Wahrheit“. In dieser Weise ist jene Gâyatrî gegründet in dem auf das Selbst-Bezüglichen *(adhyâtmam)*. Dieselbige behütet *(trâ)* das Gesinde *(gaya)*; nämlich das Gesinde sind die Lebensorgane; weil sie die Lebensorgane behütet, darum heiſset sie *Gâya-trî*. Wenn einer [ein Lehrer] eben jene Sonnenstrophe *(sâvitrî)* einem [Schüler] vorsagt, so behütet dieselbige dem, welchem er sie vorsagt, seine Lebensorgane.

5. Diese Sonnenstrophe lehren einige in der Form einer Anushṭubh [viermal ◡–◡–◡–◡–]; denn sie sagen: „die Rede [des Veda] ist Anushṭubh, und dieses lehren wir als die Rede“; aber das soll man nicht tun! sondern als eine Gâyatrî [dreimal ◡–◡–◡–◡–] soll man die Sonnenstrophe lehren! Fürwahr, wenn einer [ein Lehrer], der das weiſs, auch viel nimmt, so ist das doch auch noch nicht einen Fuſs der Gâyatrî aufwiegend.

6. Wenn einer [ein Lehrer] diese drei Welten [Erde, Luftraum, Himmel] mit all ihrem Inhalte nähme, so hätte er damit [an Gegenwert] erst jenen ersten Fuſs derselben. Und wenn einer so viel nähme, wie sich diese dreifache Wissenschaft [des Veda] weit erstreckt, so hätte er damit erst jenen zweiten Fuſs derselben. Und wenn einer so viel nähme, wie sich dieses Lebendige weit erstreckt, so hätte er damit erst jenen dritten

Fufs derselben. Was aber an ihr jenen quaternen, glanzvollen, stauberhabenen Fufs betrifft, der dort glühet, der ist nicht für irgend etwas, was es auch sei, zu haben; woher also sollte einer so viel nehmen?

7. Ihre Verehrung lautet: „Du bist die Gâyatrî, bist einfüfsig, zweifüfsig, dreifüfsig, vierfüfsig, bist fufslos, denn du gehest nicht auf Füfsen; Verehrung sei deinem quaternen, glanzvollen Fufse, dem stauberhabenen! Möge jener jenes nicht erlangen!" — nämlich der, welchen man hafst; oder auch — „möge jenem sein Wunsch nicht in Erfüllung gehen!" — Fürwahr, dem geht jener Wunsch nicht in Erfüllung, gegen welchen also [gesonnen] man die Verehrung übt, oder auch so: „möge ich jenes [was der andre hat] erlangen!"

8. Folgendes war es, was einstmals Janaka, der Fürst der Videha's, zu Budila Âçvatarâçvi sprach: „Dieweil du doch dich ausgegeben hast für einen, der jene Gâyatrî wufste, wie kommt es, dafs du zu einem Elefanten geworden bist und Lasten schleppen mufst?" — Weil ich ihren Mund nicht gekannt habe [und dennoch als Lehrer derselben Geschenke angenommen habe, Tâlav. Up. Br. 4,8,1], o Grofsfürst", erwiderte er. Nämlich ihr Mund ist das Feuer. Nämlich, wenn man auch vieles in das Feuer hineinlegt, so verbrennet es doch dieses alles. Also auch ein solches Wissender, wenn er auch viel Böses getan, so verdauet er doch dieses alles und erstehet rein und lauter, ohne Alter und ohne Tod.

Fünfzehntes Brâhmanam.

Dieses auch Îçâ 15—18 vorkommende Stück ist nach dem Scholiasten ein Sterbegebet, was nach dem Inhalte nicht notwendig aber wohl möglich ist. Der Sterbende bittet Pûshan, den Sonnengott, seine Strahlen, welche die Wahrheit verdecken (vgl. Brih. 5,5,2), zu zerteilen, und sieht, nachdem dies geschehen, den Mann in der Sonne (ein häufiges Symbol des Brahman) und erkennt sich als identisch mit ihm. Mit einem bedeutsamen Rückblick auf seine Werke scheidet er dahin, indes vielleicht die Umstehenden den aus Rigveda 1,189,1 entnommenen Schlufsvers beten.

Mit einer Schale ganz aus Gold
Ist zugedeckt der Wahrheit Mund;
O öffne, Pûshan, diese mir,
Dem Wahrheitstreuen mach' sie kund!

O Pûshan, einiger Seher, o Yama, Sonnengott, Prajâpati's Sohn! zerteile deine Strahlen, schliefs zusammen deine Herrlichkeit; — ja, ich sehe sie, deine lieblichste Gestalt; und jener dort, der Mann dort, ich bin es selbst! —

Nun werde, Hauch, zum Winde, dem unsterblichen, und dieser Leib mag endigen in Asche!

Om!

O Geist, gedenk, des Werks gedenk,
O Geist, gedenk, des Werks gedenk!

O Agni! führe uns auf ebenen Stegen,
Du pfadekundiger Gott, hin zum Gelingen!
Halt fern uns von der Sünde krummen Wegen!
Und höchste Ehre wollen wir dir bringen.

Sechster Adhyâya.

Erstes Brâhmaṇam.

1.—3. Brâhmaṇam: Es mag Befremden erregen, in dem letzten Teile unsrer Upanishad, welcher nicht nur *Khilakâṇḍam* (Nachtragteil) heifst, sondern auch in allen Stücken des vorigen Adhyâya den Charakter einer Nachlese an sich trägt, hier, gegen Ende dieser Nachlese einem grofsen und wichtigen Texte zu begegnen, der in ausgeführter Darstellung die eingehendste Belehrung über die Seelenwanderung enthält, welche im Veda zu finden ist. Nachdem wir aber diesem Texte bereits Chând. 5,1—10 (oben S. 133—144), und zwar auch dort schon in sekundärer Verbindung mit zwei andern Stücken, der Rührtrankzeremonie und dem Rangstreite der Organe, begegnet sind, so liegt die Vermutung nahe, dafs dieser Text nur darum im Nachtragteile der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad steht, weil er ursprünglich gar nicht zu ihr gehört und nur um seiner besondern Wichtigkeit willen anderswoher entlehnt und den Nachträgen zugefügt worden ist. Diese Vermutung würde in hohem Grade wahrscheinlich werden, wenn es gelingen sollte, zu beweisen, dafs die ganze Seelenwanderungstheorie der Fünffeuerlehre zu den frühern Teilen unsrer Upanishad nicht nur keine Beziehung zeigt, sondern sogar mit den eschatologischen Anschauungen derselben in direktem Widerspruche steht.

Indem wir den vorliegenden Text und unsre eingehende Analysis desselben, oben S. 132—133 und 137—140, als bekannt und dem Leser gegenwärtig voraussetzen, wollen wir demselben in der Kürze gegenüberstellen, was die ersten fünf Adhyâya's unsrer Upanishad an eschatologischen Vorstellungen enthalten.

1) Eine Anzahl von Stellen geht über die traditionellen mythologischen Anschauungen nicht wesentlich hinaus; so wenn 3,3 der Weg beschrieben wird, welcher die Darbringer des Açvamedha zwischen den Schalen des Welteies hindurch auf die andre Seite des Himmels führt, oder wenn 5,3 dem „solches Wissenden“ die Himmelswelt verheifsen wird. Hiermit verwandt ist die Beschreibung des Weges 5,10, welcher durch Wind, Sonne, Mond zu der Welt ohne Kälte und Hitze zum Verweilen in derselben für ewige Jahre führt (vgl. auch 5,15). Diese Vorstellung kommt der Beschreibung des *Devayâna* in der Fünffeuerlehre nahe, ohne doch mit derselben zusammenzustimmen oder vereinbar zu sein. Auch die Vorstellungen 3,1, wo dem Yajamâna die Erlangung alles Lebenden, der Welt der Götter, Väter und Menschen, der unendlichen Welt verheifsen wird, lassen sich noch diesen mythologischen Anschauungen anschliefsen, stehen aber schon auf der Grenze derselben.

2) Im Gegensatze zu ihnen ist die oft ausgesprochene Grundlehre unsrer Upanishad, dafs der, welcher sich als den Âtman weifs, mit dem Tode zur Seele des Weltalls, zum objektlosen und daher bewufstlosen Subjekte des Erkennens wird; 1,2,7: wer sich selbst als Prajâpati, als den Tod weifs, dem kann der Tod nichts anhaben; — 3,2,10: der Tod ist ein Feuer, aber es gibt ein Wasser, welches dieses Feuer auslöschen kann; — 3,2,12: nach dem Tode bleibt der Name (d. h. die Welt als Vorstellung, mithin das vorstellende Subjekt) übrig; — 4,2: die Seele des Erlösten wird zur Allseele; — 1,5,17: die Prâṇa’s des Sterbenden gehen in seinen Sohn über, während in ihn selbst aus Erde, Himmel, Wasser die göttlichen Prâṇa’s eingehen; — 2,4,12 und 4,5,13: nach dem Tode ist kein Bewufstsein; — 4,4,6: die Lebenshauche des Nichtverlangenden ziehen nicht aus, sondern er löst sich in Brahman auf; — ob 3,2,11 in gleichem Sinne interpretiert werden darf, mag dahingestellt bleiben.

3) Was wird nach dem Tode aus der Seele dessen, der das Wissen nicht besitzt? — Die Antwort auf diese Frage sehen wir in unsrer Upanishad schrittweise sich entwickeln. Während 1,5,16 noch ausdrücklich erklärt wird, dafs „nur durch einen Sohn, durch kein andres Werk, die Menschenwelt erworben werde“, so tritt 3,2,13 als ein grofses Geheimnis die Lehre auf, dafs nach dem Tode des Menschen sein *karman* (Werk) übrig bleibe; nach 3,9,28 ist Brahman die Wurzel, aus welcher nach dem Tode der Menschenbaum neu erwächst; und 4,4,2 fg. wird geschildert, wie Wissen, Werk und Erfahrung die Seele anfassen und zu einem neuen Lebenslaufe geleiten, und zwar, dem Zusammenhange nach, sofort und ohne vorherige Ablohnung im Jenseits (ein Beispiel der Wiedergeburt als Tier bietet 5,14,8). Die einzige Stelle der ersten fünf Adhyâya’s, in der eine doppelte Vergeltung, im Jenseits und sodann durch ein neues Erdenleben, gelehrt zu werden scheint, ist der Vers Bṛih. 4,4,6; es ist aber noch die Frage, ob *prâpya antam* mit Çaṅkara als *bhuktvâ phalam* verstanden werden mufs, oder (wie vorher 4,4,3 bei der Raupe *tṛiṇasya antam gatvâ*) nur bedeutet: „nachdem er hienieden *(iha)* sein Werk vollbracht *(prâpya antaṃ karmaṇas)*, so kommt er (nach seinem Tode) wieder zu dieser Welt

des Wirkens zurück"; — in keinem Falle aber kann dieser Vers für die Anschauung der Upanishad beweisend sein, da er zu den, wie wir oben S. 465 zeigten, erst später eingeschobenen Versen gehört.

Somit ergibt sich, dafs, — von einzelnen Ansätzen, die aber nicht weiter benutzt werden (1,5,16: *karmaṇâ pitṛiloko, vidyayâ devalokaḥ;* — 5,10: *vâyum, âdityam, candramasam, lokam açokam ahimam âgacchati*), abgesehen, — die Lehre von Pitṛiyâna und Devayâna weder dem Zusammenhang der Gedanken unsrer Upanishad eingereiht, noch auch als Fortsetzung derselben betrachtet werden kann, und zwar letzteres nicht, weil Yâjñavalkya's Erlösungslehre (4,4,6: *na tasya prâṇâ' utkrâmanti; brahma eva san, brahma apyeti*) schon weit über die mythische Vorstellung des Devayâna hinausgeschritten ist, ja, vielleicht dieselbe geradezu bestreiten will.

Aus diesen Gründen schliefsen wir, dafs das ganze zusammenhängende Stück Bṛih. 6,1—3 (6,1,1—6 der Anfang der Rührtrankzeremonie; 6,1,7—14 der eingeschobene Rangstreit der Organe; 6,2,1—16 die weiter eingeschobene Fünffeuerlehre; 6,3,1—13 der Schlufs der Rührtrankzeremonie), über dessen nähere Komposition wir zu Chând. 5,1—10 (oben S. 132 fg., 137 fg.) ausführlich gehandelt haben, von einer fremden Schule entlehnt und, um seiner Wichtigkeit willen, der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad nachträglich angehängt worden ist.

6,1,1—6: Rührtrankzeremonie (Anfang) = Chând. 5,1,1—5.

1. Fürwahr, wer da kennet den edelsten und besten, der wird zum edelsten und besten unter den Seinigen. Der Lebenshauch, wahrlich, ist der edelste und beste. Zum edelsten und besten unter den Seinigen und unter welchen er will, wird der, welcher solches weifs.

2. Fürwahr, wer da kennet die reichste, der wird zum reichsten unter den Seinigen. Die Rede, fürwahr, ist die reichste. Zum reichsten unter den Seinigen und unter welchen er will, wird der, welcher solches weifs.

3. Fürwahr, wer da kennet den Standort, der stehet fest auf Ebenem und Unebenem. Das Auge, wahrlich, ist der Standort, denn durch das Auge [durch den Gesichtssinn] stehet man fest auf Ebenem und Unebenem. Der stehet fest auf Ebenem und stehet fest auf Unebenem, wer solches weifs.

4. Fürwahr, wer da kennet die Erlangung, der erlanget jeden Wunsch, den er wünschet. Das Ohr, fürwahr, ist die Erlangung, denn zu dem Ohre gelangt sind alle diese Veden. Jeder Wunsch, den er wünschet, gedeihet dem, welcher solches weifs.

5. Fürwahr, wer da kennet den Stützpunkt, der wird zum Stützpunkte der Seinigen und zum Stützpunkte der Leute. Das Manas, wahrlich, ist der Stützpunkt. Zum Stützpunkte der Seinigen und zum Stützpunkte der Leute wird der, welcher solches weifs.

6. Fürwahr, wer da kennet die Fortpflanzung *(prajâti)*, der pflanzt sich fort an Nachkommenschaft und Vieh. Der Same, wahrlich, ist die Fortpflanzung. An Nachkommenschaft und Vieh pflanzt sich fort, wer solches weifs.

6,1,7—14: (Episode) Der Rangstreit der Organe = Chând. 5,1,6—2,2.

7. Eben diese Lebensorgane stritten einstmals um den Vorrang. Und sie gingen zu dem Bráhman (neutr.) und sprachen zu ihm: „Wer ist unter uns der beste?“ Und es antwortete: „Derjenige unter euch, nach dessen Auszuge sich dieser Leib am übelsten befindet, der ist unter euch der beste.“

8. Da zog die Rede aus, weilte ein Jahr lang in der Fremde, kam zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich leben können?“ — Und sie antworteten: „So wie die Stummen, welche nicht mit der Rede reden und doch mit dem Odem atmen, mit dem Auge sehen, mit dem Ohre hören, mit dem Manas erkennen, mit dem Samen sich fortpflanzen, also haben wir gelebt.“ — Da fuhr die Rede wieder hinein.

9. Da zog das Auge aus, weilte ein Jahr lang in der Fremde, kam zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich leben können?“ — Und sie antworteten: „So wie die Blinden, welche nicht mit dem Auge sehen und doch mit dem Odem atmen, mit der Rede reden, mit dem Ohre hören, mit dem Manas erkennen, mit dem Samen sich fortpflanzen, also haben wir gelebt.“ — Da fuhr das Auge wieder hinein.

10. Da zog das Ohr aus, weilte ein Jahr lang in der Fremde, kam zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich leben können?“ — Und sie antworteten: „So wie die Tauben, welche nicht mit dem Ohre hören und doch mit dem Odem atmen, mit der Rede reden, mit dem Auge sehen, mit dem Manas erkennen, mit dem Samen sich fortpflanzen, also haben wir gelebt.“ — Da fuhr das Ohr wieder hinein.

11. Da zog das Manas aus, weilte ein Jahr lang in der

Fremde, kam zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich leben können?“ — Und sie antworteten: „So wie die Irren, welche nicht mit dem Manas erkennen und doch mit dem Odem atmen, mit der Rede reden, mit dem Auge sehen, mit dem Ohre hören, mit dem Samen sich fortpflanzen, also haben wir gelebt.“ — Da fuhr das Manas wieder hinein.

12. Da zog der Same aus, weilte ein Jahr lang in der Fremde, kam zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich leben können?“ — Und sie antworteten: „So wie die Entmannten, welche nicht mit dem Samen sich fortpflanzen und doch mit dem Odem atmen, mit der Rede reden, mit dem Auge sehen, mit dem Ohre hören, mit dem Manas erkennen, also haben wir gelebt.“ — Da fuhr der Same wieder hinein.

13. Da wollte der Odem ausziehen, aber gleichwie ein grofses, schönes Rofs aus dem Induslande [wenn es sich losreifst] die Pflöcke der Fufsfesseln mit herauszieht, also geschah es, dafs er jene Lebenshauche mit herauszog; und sie sprachen: „Ziehe nicht aus, o Ehrwürdiger, wir können ohne dich nicht leben!“ — „So bringt mir eure Huldigungsgabe dar“, sprach er. — „So sei es“, sprachen sie.

14. Da sprach die Rede: „Womit ich die reichste bin, damit bist du der reichste.“ — Und das Auge sprach: „Womit ich der Standort bin, damit bist du der Standort.“ — Und das Ohr sprach: „Womit ich die Erlangung bin, damit bist du die Erlangung.“ — Und das Manas sprach: „Womit ich der Stützpunkt bin, damit bist du der Stützpunkt.“ — Und der Same sprach: „Womit ich die Fortpflanzung bin, damit bist du die Fortpflanzung.“ — Und er [der Prâṇa] sprach: „Dieweil ich ein solcher bin, welches ist meine Speise, welches meine Kleidung?“ — Und sie sprachen: „Alles was hier vorhanden ist bis herab zu den Hunden, zu den Würmern, bis zu dem, was kreucht und fleugt, das ist deine Speise[1], und das Wasser ist deine Kleidung.“ — Wahrlich, von dem wird keine Unspeise gegessen, keine Unspeise zu sich genommen[2],

---

[1] Über den ursprünglichen Sinn vgl. oben S. 135, Anm. 1.

[2] Auch hier ist der ursprüngliche Gedanke abgeändert, vgl. oben S. 135, Anm. 2.

wer also dieses als Speise des Lebenshauches *(ana)* kennt. Darum die Wissenden, Schriftkundigen, wenn sie essen wollen, so spülen sie den Mund aus, und wenn sie gegessen haben, so spülen sie den Mund aus; damit meinen sie, dafs sie eben jenen Lebenshauch zu einem Nichtnackten machen.

Zweites Brâhmaṇam.

6,2,1—16: (Zweite Episode) Die Fünffeuerlehre = Chând. 5,3—10.

1. Es begab sich, dafs Çvetaketu, Sohn des Âruṇi, zu einer Versammlung der Pañcâla's ging und vor den Pravâhaṇa, Sohn des Jîbala [den König der Pañcâla's] trat, wie er Cercle hielt *(paricârayamâṇam).* Der, als er ihn erblickte, sprach zu ihm: „Nun, Knabe!" — Und er antwortete: „Mein Herr?" — „Bist du von deinem Vater belehrt worden?" — „Jawohl!" sprach er.

2. „Weifst du, wie diese Kreaturen, wenn sie dahinscheiden, nach verschiedenen Richtungen auseinandergehen?"

— „Nein", so sprach er.

„Weifst du, wie sie wiederum zu dieser Welt gelangen?"

— „Nein", so sprach er wieder.

„Weifst du, warum jene Welt, da doch also viele immer fort und fort hinübergehen, nicht voll wird?"

— „Nein", so sprach er wieder.

„Weifst du, nach der wievielten Opferung die Wasser Menschenstimme annehmen, sich erheben und reden?"

— „Nein", so sprach er wieder.

„Weifst du den Zutritt zum Götterwege oder Väterwege, und was zu tun ist, um entweder den Götterweg oder den Väterweg zu betreten? Und hast du wohl auch das Wort des Weisen nicht vernommen, der da spricht:

Zwei Wege, hört' ich, gibt es für die Menschen:
Den Weg der Väter und den Weg der Götter.
Auf diesen findet alles sich zusammen,
Was zwischen Vater sich und Mutter[1] reget."

[1] Zwischen Himmel und Erde. — Der ursprüngliche Sinn des Versrätsels scheint ein andrer zu sein. Vielleicht sind unter den beiden Wegen, auf denen Väter, Götter und *(uta)* Menschen wandeln, der Tag *(ejat)* und die Nacht *(sameti)* zu verstehen.

— „Ich weiſs von allem dem auch nicht eines“, so sprach er.

3. Und er lud ihn ein, zu bleiben. Aber der Knabe wollte nicht bleiben und lief von dannen. Und er kam zu seinem Vater und sprach zu ihm: „So also war es gemeint, wenn du schon vordem erklärt hast, daſs meine Belehrung fertig sei!“ — „Wie das, du mein Verständiger?“ — „Nun, der Königsmann hat mir fünf Fragen gestellt, und ich weiſs keine einzige davon!“ — „Was waren das für Fragen?“ — „Diese“, sprach er und wiederholte die Hauptpunkte.

4. Und jener sprach: „Dafür solltest du mich kennen, mein Lieber, daſs ich alles, was ich selbst weiſs, auch dir mitgeteilt habe. Aber komm, wir wollen hingehen und uns zu ihm in die Lehre begeben!“ — „Gehe du lieber allein!“ sprach er. — Da ging Gautama [Âruṇi] dorthin, wo Pravâhaṇa, Sohn des Jîbala, sein Wesen hatte. Der bot ihm einen Sitz an, lieſs das [Fuſs-]Wasser bringen, bot ihm sodann die Gastspende und sprach: „Ehrwürdiger Gautama, ich bewillige dir einen Wunsch.“

5. Dieser versetzte: „Einen Wunsch zu tun, ist mir willkommen. Es soll aber die Sache sein, welche du in Gegenwart des Knaben zur Sprache gebracht hast, die mögest du mir auslegen.“ —

6. Und jener sprach: „Fürwahr, das gehört zu den göttlichen Wünschen, o Gautama; du aber wünsche eines der menschlichen Dinge.“ —

7. Und er antwortete: „Du weiſst wohl, an Gold habe ich mein Teil, und ebenso an Kühen, Pferden und Sklavinnen, an Teppichen und Gewändern. Sei nicht kärglich zumessend gegen uns, o Herr, wo es sich um ein Groſses, Unendliches, Unermeſsliches handelt!“ — „So mögest du denn, o Gautama, es in der üblichen Weise nachsuchen!“ — „Ich nahe dir als Schüler, o Herr!“ sprach er. Nämlich mit diesem Worte pflegten die Altvordern in die Lehre einzutreten. Und so wurde er durch dieses Bekenntnis der Schülerschaft sein Lehrling.

8. Und er sprach: „So wahr wie ich wünsche, daſs du, gleichwie deine Vorfahren, uns wohlgesinnt bleibest, so wahr ist diese Wissenschaft bis auf diesen Tag noch nie von einem

Brahmanen besessen worden. Dir aber will ich sie mitteilen; denn wer könnte dich abweisen, wenn du also redest?“ — Und er sprach:

9. „Fürwahr, jene Welt, o Gautama, ist ein Opferfeuer[1]; die Sonne ist sein Brennholz, die Strahlen sein Rauch, der Tag seine Flamme, die Pole seine Kohlen, die Zwischenpole seine Funken. In diesem Feuer opfern die Götter den Glauben. Aus dieser Opferspende entsteht der König Soma.

10. Fürwahr, Parjanya, o Gautama, ist ein Opferfeuer; das Jahr ist sein Brennholz, die Wolken sein Rauch, der Blitz seine Flamme, der Donnerkeil seine Kohlen, die Schlofsen seine Funken. In diesem Feuer opfern die Götter den König Soma. Aus dieser Opferspende entsteht der Regen.

11. Fürwahr, diese Welt, o Gautama, ist ein Opferfeuer; die Erde ist sein Brennholz, das Feuer sein Rauch, die Nacht seine Flamme, der Mond seine Kohlen, die Sterne seine Funken. In diesem Feuer opfern die Götter den Regen. Aus dieser Opferspende entsteht die Nahrung.

12. Fürwahr, der Mann, o Gautama, ist ein Opferfeuer; der offene Mund ist sein Brennholz, der Odem sein Rauch, die Rede seine Flamme, das Auge seine Kohlen, das Ohr seine Funken. In diesem Feuer opfern die Götter die Nahrung. Aus dieser Opferspende entsteht der Same.

13. Fürwahr, das Weib, o Gautama, ist ein Opferfeuer; der Schofs ist sein Brennholz, die Haare sein Rauch, die Scham seine Flamme, die Einfügung seine Kohlen, das Lustgefühl die Funken. In diesem Feuer opfern die Götter den Samen. Aus dieser Opferspende entsteht der Mensch.

Derselbige lebet, solange es dauert. Sodann, nachdem er gestorben,

14. so trägt man ihn in das [Opfer-]Feuer [des Scheiterhaufens]; dessen Feuer ist eben das Feuer, sein Brennholz das Brennholz, seine Flamme die Flamme, seine Kohlen sind die Kohlen, seine Funken die Funken. In diesem Feuer opfern die Götter den Menschen; aus dieser Opferspende entsteht in lichtfarbiger Gestalt der Mensch.

---

[1] Zur Orientierung vergleiche man die Tabelle auf S. 138.

15. Die nun, welche solches also wissen, und jene dort, welche im Walde Glauben und Wahrheit üben[1], die gehen ein in die Flamme [des Leichenfeuers], aus der Flamme in den Tag, aus dem Tage in die lichte Hälfte des Monats, aus der lichten Hälfte des Monats in das Halbjahr, in welchem die Sonne nordwärts gehet, aus dem Halbjahre in die Götterwelt, aus der Götterwelt in die Sonne, aus der Sonne in die Blitzregion; zu ihnen, wenn sie in die Blitzregion gelangt sind, gesellet sich ein Mann, ein intelligibeler[2]; der führet sie in die Brahmanwelten. Dort in den Brahmanwelten bewohnen sie die höchsten Fernen.[3] Für solche ist keine Wiederkehr.

16. Hingegen diejenigen, welche durch Opfer, Almosen und Askese die [Himmels-]Welten erwerben[4], die gehen ein in den Rauch [des Leichenfeuers], aus dem Rauche in die Nacht, aus der Nacht in die dunkle Hälfte des Monats, aus der dunkeln Hälfte des Monats in das Halbjahr, in welchem die Sonne südwärts gehet, aus dem Halbjahre in die Väterwelt, aus der Väterwelt in den Mond. Wenn sie in den Mond gelangt sind, werden sie Nahrung: daselbst, gleichwie man den König Soma mit den Worten: «schwill an und schwinde» geniefst[5], also werden sie von den Göttern genossen. Selbige, nachdem dieses verstrichen, so gehen sie ein hier in den Äther, aus dem Äther in den Wind, aus dem Winde in den Regen, aus dem Regen in die Erde. Nachdem sie in die Erde gelangt, so werden sie zu Nahrung und werden abermals in dem Mannfeuer geopfert und darauf in dem Weibfeuer gezeugt, und erstehen aufs neue zu den Welten. In dieser Weise laufen sie um im Kreise.

Aber die, welche diese beiden Pfade nicht kennen, die werden zu dem, was da kreucht und fleugt und was da beifset."

---

[1] Die Stelle Chând. 5,10,1: «*çraddhâ tapa'*» *iti* wird hier, wie Muṇḍ. 1,2,11. Praçna 1,10, nicht mehr völlig verstanden.

[2] *purusho mânasaḥ* scheint Korrektur des nicht mehr verstandenen *purusho 'mânavaḥ* (Chând. 4,15,5. 5,10,2) zu sein.

[3] *parâḥ parâvataḥ* mufs wohl (wie Ṛigv. 10,58,11) räumlich verstanden werden. Zur Konstruktion vgl. *vasa tâṃ purîm* im Râmâyaṇam.

[4] Chând. 5,10,3 «*ishṭâpûrte dattam*» *iti*, wird, wie es scheint, hier nicht ganz richtig, hingegen Praçna 1,9 richtig verstanden.

[5] Vgl. System des Vedânta S. 393, Anm.

Drittes Brâhmaṇam.

6,3,1—13: Rührtrankzeremonie (Fortsetzung zu 6,1,1—6) = Chând. 5,2,4—9. 3.

1. Wenn nun einer wünscht: „ich möchte Grofses erlangen“, so soll er in der Zeit, wo die Sonne nordwärts zieht, an einem reinen Tage der lichten Monatshälfte, nachdem er zwölf Tage lang das Gelübde der Upasad-Feier gehalten hat, in einer Schale oder einem Becher aus Feigenholz allerlei Kräuter und Früchte, — diese zusammenbringen, rund herum fegen und sprengen, das Feuer anlegen, [mit Darbhagras] streuen, die Opferbutter zubereiten, wie es Brauch ist, und dieselbe unter einem männlichen Sternbilde [in dem der Mond steht], nachdem er den Rührtrank herangebracht hat, ins Feuer giefsen [mit den Worten]:

„Soviel in dir, o Wesenkenner, Götter sind,
Die eines Menschen Wünsche kreuzend schädigen,
An diese spende ich ihr Teil, damit sie mich,
Gesättiget, mit allen Wünschen sättigen.
Svâhâ (Heil)!“

„Und dich, die quer herein sich drängt
Und spricht: «ich bin die Teilende»,
Dir opfre ich der Butter Gufs,
Dafs du mir seist die Heilende.
Svâhâ!“

2. „Dem edelsten Svâhâ! Dem besten Svâhâ!“ so spricht er, spendet [von der Butter] ins Feuer und läfst die [im Löffel zurückbleibende] Neige in den Rührtrank tropfen. „Dem Prâṇa Svâhâ!“[1] —

[1] Dieser Zusatz und die entsprechenden in den folgenden Abschnitten (von M. Müller und Böhtlingk in unbegreiflicher Weise mifsverstanden und jedesmal zum Folgenden gezogen) fehlten ursprünglich (Chând.), waren aber in der Kâṇva-Rezension, wo durch Einschiebung der Fünffeuerlehre (6,2) die Einleitung zu dem gegenwärtigen Ritus (6,1,1—6) so weit abgetrennt wurde, erwünscht, um aus derselben in Erinnerung zu bringen, dafs unter dem edelsten und besten der Prâṇa, unter der reichsten die Rede, usw. zu verstehen sei. — In der Mâdhyandina-Rez. fällt dieser Grund fort, und

„Der reichsten Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läſst die Neige in den Rührtrank tropfen. „Der Rede Svâhâ!“

„Dem Standorte Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läſst die Neige in den Rührtrank tropfen. „Dem Auge Svâhâ!“

„Der Erlangung Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läſst die Neige in den Rührtrank tropfen. „Dem Ohre Svâhâ!“

„Dem Stützpunkte Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läſst die Neige in den Rührtrank tropfen. „Dem Manas Svâhâ!“

„Der Fortpflanzung Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läſst die Neige in den Rührtrank tropfen. „Dem Samen Svâhâ!“

In dieser Weise spendet er ins Feuer und läſst die Neige in den Rührtrank tropfen.

3. „Dem Feuer Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läſst die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Dem Soma Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läſst die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Der Erde Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läſst die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Dem Luftraum Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läſst die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Dem Himmel Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läſst die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Erde, Luftraum und Himmel Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läſst die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Dem Brahmanenstande Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läſst die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Dem Kriegerstande Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läſst die Neige in den Rührtrank tropfen.

---

wenn trotzdem auch sie die erklärenden Zusätze: „dem Prâṇa Svâhâ“ usw. hat, so zeigt sie auch hier wieder das Bestreben, in sekundärer Weise die der Kâṇva-Rez. anhaftenden Unebenheiten zu glätten, ohne daſs doch die Spuren derselben vollständig getilgt würden.

„Dem Vergangenen Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läfst die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Dem Zukünftigen Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läfst die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Dem All Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läfst die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Dem Ganzen Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läfst die Neige in den Rührtrank tropfen.

„Dem Prajâpati Svâhâ!“ so spricht er, spendet ins Feuer und läfst die Neige in den Rührtrank tropfen.

4. Dann fafst er ihn an mit den Worten: „Du bist das Wogende [der Odem], du bist das Flammende [das Feuer], du bist das Volle [Brahman], du bist das Gefestete [das Firmament], du bist das Allsammelnde [die Welt], du bist das Bejauchzte, du bist das zu Bejauchzende [vom Udgâtar durch den Laut *hiñ* zu Anfang und im Fortgange des Opfers, oben S. 66], du bist das Besungene, du bist das zu Besingende [vom Udgâtar], du bist das Gerufene und das Gegengerufene [vom Adhvaryu und Âgnîdhra, oben S. 220], du bist der Lichtglanz im Feuchten [der Wolke], du bist durchdringend, du bist bezwingend, du bist die Nahrung, du bist das Licht, du bist der Tod, du bist die Allverschlingung.“

5. Dann erhebt er ihn mit den Worten: „*âmaṅsi âmaṅhi te mahi* [etwa: «du denkst, so denke deiner Kraft!»]; ja er ist König, Herr, Gebieter, und er, der Herr und König, soll mich zum Gebieter machen.“

6. Dann trinkt er ihn unter den Worten:

„«Lafst an das liebenswerte Licht» —
Die Winde triefen Süfsigkeit,
Die Ströme für den frommen Mann,
Ihr Kräuter seid uns süfsereich!

Der Erde Svâhâ!

— «des Sonnengottes denken uns» —
Süfs sei uns Nacht und Morgenrot,
Voll Süfsigkeit der Erde Reich,
Süfs sei der Vater Himmel uns!

Dem Luftraum Svâhâ!

— «er möge fördern unsern Geist!» —
Der Baum sei uns voll Süſsigkeit,
Voll Süſsigkeit die Sonne uns,
Und süſsereich die Kühe auch!

Dem Himmel Svâhâ!"

Hierauf wiederholt er die ganze Sonnenstrophe und die sämtlichen Verse von der Süſsigkeit und spricht:

„Möge ich zu diesem Weltall werden!"
„Erde, Luftraum, Himmel Svâhâ!"

Damit trinkt er den Rest, wäscht sich die Hände und setzt sich hinter dem Feuer nieder mit dem Angesichte gegen Osten. Wenn es Morgen geworden ist, verehrt er die Sonne und spricht: „Der Himmelsräume einige Lotosblume bist du; der Menschen einige Lotosblume möge ich sein!" — Dann geht er denselben Weg zurück, setzt sich wieder hinter das Feuer und sagt die Liste [der Lehrer] her [wahrscheinlich die folgende].

---

7. Diesen, fürwahr, [den Rührtrank und seine Ausführung] erklärte Uddâlaka, der Sohn des Aruṇa, dem Yâjñavalkya Vâjasaneya, seinem Schüler, und sprach: „Selbst wenn man ihn auf einen dürren Baumstamm gösse, so würden seine Äste wachsen und seine Blätter sprieſsen."

8. Diesen, fürwahr, erklärte Yâjñavalkya Vâjasaneya dem Madhuka Paiṅgya, seinem Schüler, und sprach: „Selbst wenn man ihn auf einen dürren Baumstamm gösse, so würden seine Äste wachsen und seine Blätter sprieſsen."

9. Diesen, fürwahr, erklärte Madhuka Paiṅgya dem Cûla Bhâgavitti, seinem Schüler, und sprach: „Selbst wenn man ihn auf einen dürren Baumstamm gösse, so würden seine Äste wachsen und seine Blätter sprieſsen."

10. Diesen, fürwahr, erklärte Cûla Bhâgavitti dem Jânaki Âyasthûṇa, seinem Schüler, und sprach: „Selbst wenn man ihn auf einen dürren Baumstamm gösse, so würden seine Äste wachsen und seine Blätter sprieſsen."

11. Diesen, fürwahr, erklärte Jânaki Âyasthûṇa dem Satyakâma, Sohne der Jabâlâ, seinem Schüler, und sprach:

„Selbst wenn man ihn auf einen dürren Baumstamm gösse, so würden seine Äste wachsen und seine Blätter spriefsen."

12. Diesen, fürwahr, erklärte Satyakâma, der Sohn der Jabâlâ, seinen Schülern und sprach: „Selbst wenn man ihn auf einen dürren Baumstamm gösse, so würden seine Äste wachsen und seine Blätter spriefsen." —

Diesen soll man keinem mitteilen, aufser seinem Sohne oder seinem Schüler!

---

13. Vierfach wird das Feigenholz [bei dieser Zeremonie verwendet]: aus Feigenholz ist der Löffel, aus Feigenholz der Becher, aus Feigenholz der Brennstoff und aus Feigenholz die beiden Rührstäbchen.

Zehn sind der zahmwachsenden Getreidearten [die aufser den wildwachsenden in den Rührtrank kommen?]: Reis und Gerste, Sesam und Bohnen, Hirse und Fench, Weizen, Linsen, Erbsen und Wicken. Diese werden zerstampft und mit saurer Milch, Honig und Butter benetzt, [wobei] etwas zerlassene Butter ins Feuer gegossen wird.

Viertes Brâhmanam.

Bei der Wichtigkeit, welche nach indischer Religionsanschauung die Zeugung eines Sohnes, als Fortsetzers der Opferpflichten des Vaters, hat, ist es nicht weiter befremdlich, wenn der Lehrer seinem Schüler, beim Übergang ins bürgerliche Leben und zur Gründung einer Familie, zum Abschiede auch über diesen Punkt die nötigen Aufschlüsse gibt, an welchen, bei dem religiösen Ernste, von dem sie getragen werden, kein Anstofs zu nehmen ist.

1. Wahrlich, die Essenz dieser Geschöpfe ist die Erde, die der Erde das Wasser, die des Wassers die Pflanzen, die der Pflanzen die Blüten, die der Blüten die Früchte, die der Früchte der Mensch, die des Menschen der Same.

2. Einstmals erwog Prajâpati: „wohlan, ich will diesem eine Wohnstätte bereiten!" und er schuf das Weib. Nachdem er es erschaffen, verehrte er dasselbe nach unten zu. Darum soll man das Weib nach unten zu verehren [die Begattung als ein Akt religiöser Verehrung]. Und er streckte diesen vorgeneigten Somaprefsstein von sich aus; damit überkam er sie.

3. Ihr Schofs ist das Opferbett, ihre Haare die Opferstreu, ihre Haut die Somapresse, ihre Schamteile das Feuer in der Mitte.[1]

So weit das Reich ist, welches der Veranstalter durch das Vâjapeya-Opfer erwirbt, so weit ist das Reich dessen, welcher, solches wissend, das Lustgeschäft ausübt; er neigt die guten Werke seiner Weiber zu sich herüber. Wer aber, ohne solches zu wissen, das Lustgeschäft ausübt, dessen gute Werke neigen die Weiber zu sich herüber.

4. Darum, fürwahr, sprach, solches wissend, Uddâlaka, der Sohn des Aruṇa, — darum, fürwahr, sprach, solches wissend, Nâka aus dem Stamme des Mudgala, — darum, fürwahr, sprach, solches wissend, Kumâraharita: „Viele Sterbliche, nur der Geburt nach Brahmanen und ohne [wahre] Zeugungskraft, scheiden, ohne Täter guter Werke zu sein, aus dieser Welt ab; diejenigen nämlich, welche, solches nicht wissend, das Lustgeschäft ausüben.“

Wenn einem, viel oder wenig, im Schlafe oder im Wachen der Same abgeht, 5. so soll er ihn anrühren oder auch [ohne dies zu tun] besprechen mit dem Verse:

„Der Same, der zur Erde heute mir entwich,
Der in die Kräuter oder in das Wasser rann,
Den nehme ich zurück zu mir;
Zurück soll kehren meine Kraft,
Zurück der Glanz, zurück das Glück.
Zurück, wie auf dem Herd das Feuer,
An ihrer Stätte sollen sie wieder sein!“

Mit diesen Worten soll er mit dem Ringfinger und dem Daumen davon nehmen und es sich zwischen die Brüste oder die Augenbrauen wischen.

---

6. Ferner: wenn einer sich selber im Wasser sieht, so soll er folgenden Spruch dazu sagen: „Mir werde Glanz und Kraft, Schönheit, Vermögen und gutes Werk!“

[1] *samiddho madhyatas*; die Stelle ist wohl korrupt.

Fürwahr, dann ist eine die Zierde unter den Weibern, wenn sie [nach der Menstruation] die befleckten Kleider abgelegt hat. Darum, wenn sie die befleckten Kleider abgelegt hat und voll Schönheit ist, so soll er sich an sie machen und sie dazu auffordern.

7. Will sie ihm den Willen nicht tun, so mag er ihre Gunst erkaufen. Wenn sie ihm dann den Willen noch nicht tut, so mag er sie, nachdem er sie mit einem Stock oder mit der Hand geschlagen hat, nicht beachten (*atikrâmet*; Çañk. liest: *abhikrâmet* sich über sie machen) und sprechen: „Mit Kraft und Glanz nehme ich dir den Glanz." Dann wird sie glanzlos sein.

8. Tut sie ihm aber den Willen, so soll er sprechen: „Mit Kraft und Glanz gebe ich dir Glanz." Dann werden sie beide glanzvoll sein.

9. Wenn er wünscht, dafs sie ihn lieb gewinnen soll, so mufs er, nachdem er die Sache in sie getan und Mund auf Mund gefügt hat, ihren Schofs streicheln und dazu murmeln:

„Der du aus jedem Glied entstehst
Und aus dem Herzen trittst hervor,
Du bist der Glieder Quintessenz!
Dem Wild gleich, das der Giftpfeil traf,
Mach rasend diese da auf mich."

10. Wenn er wünscht, dafs sie kein Kind bekommen soll, so mufs er, nachdem er die Sache in sie getan und Mund auf Mund gefügt hat, erst einatmen, dann ausatmen und sprechen: „Durch meine Kraft, durch meinen Saft nehm' ich von dir hinweg den Saft"; so bleibt sie unbefruchtet.

11. Wenn er hingegen wünscht, dafs sie ein Kind bekommen soll, so mufs er, nachdem er die Sache in sie getan und Mund auf Mund gefügt hat, erst ausatmen, dann einatmen und sprechen: „Durch meine Kraft, durch meinen Saft leg' ich in dich hinein den Saft"; so wird sie schwanger werden.

---

12. Ferner: wenn sein Weib einen Buhlen hat, und er hasset denselbigen, so soll er in einem ungebrannten Gefäfse

ein Feuer anlegen, eine Streu von Rohrhalmen in verkehrter Richtung ausbreiten und in selbigem Feuer die betreffenden[1] Spitzen der Rohrhalme, nachdem er sie verkehrt[2] mit Butter gesalbt hat, opfern und dazu sprechen:

„Weil du in meinem Feuer geopfert,
nehme ich Ausatmung und Einatmung von dir, du da! —
Weil du in meinem Feuer geopfert,
nehme ich Söhne und Vieh von dir, du da! —
Weil du in meinem Feuer geopfert,
nehme ich Opfer und gute Werke von dir, du da! —
Weil du in meinem Feuer geopfert,
nehme ich Hoffnung und Zuversicht von dir, du da!“ —

Fürwahr, der scheidet ohne Kraft und ohne gute Werke aus dieser Welt ab, welchem, solches wissend, ein Brahmane flucht! Darum soll man mit der Gattin eines solches wissenden Schriftkundigen nicht zu schäkern suchen, denn sonst wird der solches Wissende einem zum Feinde.

---

13. Ferner: wenn jemandes Weib von dem Monatlichen überkommen wird, so soll sie drei Tage lang nicht aus Metall trinken[3] und ihre Kleider nicht waschen.[4] Kein Untermensch und keines Untermenschen Weib [aus der Çûdrakaste] darf mit ihr zusammentreffen. Nachdem die drei Nächte vorüber, soll sie sich baden, und man soll sie den [zur weitern Zeremonie erforderlichen] Reis ausdreschen lassen.

---

[1] Nach der Lesart der Mâdhyandina's zu schliefsen, wirft er bei jeder der folgenden Verwünschungsformeln einen Rohrhalm ins Feuer. Die Rohrhalme scheinen, wie Ind. Stud. X, 334 die Person des Opfernden, so hier Person und Sachen des Verwünschten zu repräsentieren; um ihn zu schädigen, wird alles vorher in einer dem Opferbrauche entgegengesetzten Weise vorgenommen.

[2] Etwa durch Eintauchen der Spitze in die *Dhruvâ* und des untern Endes in die *Juhû*, statt umgekehrt, Çatap. Br. 1,8,3,13.

[3] Die irdenen Schüsselchen, deren man sich, neben den Metallgefäfsen, in Indien vielfach bedient, werden, ebenso wie die aus Blättern geflochtenen Näpfchen, nach einmaligem Gebrauche weggeworfen.

[4] In der Regel ziehen die Inder täglich neugewaschene Kleider an. Dies kann schon ganz einfach dadurch erreicht werden, dafs man beim Baden die Kleider auswäscht und in die Sonne legt. Ehe man mit Baden fertig ist, sind die dünnen Stoffe wieder trocken.

14. Wünscht er nun, dafs ihm ein weifser Sohn geboren werde, der einen der Veden studiere und zur vollen Lebensdauer gelange, so müssen beide Reis, mit Milch gekocht und mit Butter übergossen, essen, so werden sie vermögend sein, einen solchen zu zeugen.

15. Oder wünscht er, dafs ihm ein bräunlicher Sohn und dunkelfarbig [an Augen] geboren werde, der zwei Veden studiere und zur vollen Lebensdauer gelange, so müssen beide Reis, mit saurer Milch gekocht und mit Butter übergossen, essen, so werden sie vermögend sein, einen solchen zu zeugen.

16. Oder wünscht er, dafs ihm ein schwärzlicher Sohn und rotäugig geboren werde, der drei Veden studiere und zur vollen Lebensdauer gelange, so müssen beide Reis, mit Wasser gekocht und mit Butter übergossen, essen, so werden sie vermögend sein, einen solchen zu zeugen.

17. Oder wünscht er, dafs ihm eine gelehrte Tochter geboren werde, die zur vollen Lebensdauer gelange, so müssen beide Reis, mit Sesam gekocht und mit Butter übergossen, essen, so werden sie vermögend sein, eine solche zu zeugen.

18. Oder wünscht er, dafs ihm ein gelehrter und gefeierter Sohn geboren werde, ein Besucher der Ratsversammlungen und beliebter Redner, der alle Veden studiere und zur vollen Lebensdauer gelange, so müssen beide Reis, mit Fleisch gekocht und mit Butter übergossen, essen, so werden sie vermögend sein, einen solchen zu zeugen; — sei es Fleisch vom Stier oder vom Farren.

19. Ferner [was die nähere Ausführung betrifft]: wenn der Morgen herannaht, so richtet er wie bei einer [gewöhnlichen, aus Milch und Reis bestehenden] Topfspeise die zerlassene Butter zu und bringt von seiner Topfspeise jedesmal einen Löffel voll dar, indem er spricht: „Dem Agni Svâhâ! der Anumati [Göttin der Liebesgunst] Svâhâ! dem Gotte Savitar [Erreger], dessen Erregung die wahre ist, Svâhâ!“ — Nachdem er mit diesen Worten geopfert, holt er [das übrige] heraus und ifst und reicht, nachdem er gegessen, auch ihr davon dar. Nachdem er sich sodann die Hände gewaschen, füllt er ein Gefäfs mit Wasser und besprengt sie damit dreimal, indem er spricht:

„Heb' dich hinweg, Viçvâvasu[1],
Such' andre Mädchen dir für dich
Voll Üppigkeit; laſs einen du
Die Gattin mit dem Gatten sich!"

20. Sodann macht er sich an sie und spricht[2]: „Ich bin *ama* (Er), und du bist *sâ* (Sie); du bist *sâ*, und ich bin *ama* [vgl. Bṛih. 1,3,22]; ich bin das Sâman, und du bist die Ṛic [auf der das Sâman ruht, oben S. 74fg.; Syst. d. Ved. S. 151]; ich bin der Himmel, und du bist die Erde:

So laſs uns denn zum Werke schreiten,
Die Samen ineinander leiten,
Ein Kind, ein männliches bereiten!"

21. Dann tut er ihre Schenkel auseinander und spricht: „Tut euch auseinander, Himmel und Erde!" — Nachdem er sodann die Sache in sie getan und Mund auf Mund gefügt hat, so streichelt er sie dreimal dem Haarstriche nach [von oben nach unten] und spricht [Ṛigv. 10,184]:

„Vishṇu soll deinen Schoſs erbauen,
Tvashṭar die Formen wohl behauen,
Prajâpati soll dich benetzen,
Dhâtar in dich den Fruchtkeim setzen!

Reich', Göttin mit den breiten Zöpfen,
Reich', Sinîvâlî, Frucht ihr dar!
Frucht soll dir der Açvinen schöpfen
Lotosbekränztes Götterpaar!

22. Gold ist das Holz, des sich bedienen
Zur Sonnenquirlung die Açvinen;
Das, fleh'n wir, lasse dir gelingen,
Im zehnten Monat Frucht zu bringen! —

Wie Feuerkeim die Erde hegt,
Das Himmelsweib den Blitzgott trägt,

---

[1] Der Gandharva Viçvâvasu, ein Dämon, der als imaginärer Gatte der unverheirateten Mädchen gilt und bei der Hochzeit gebeten wird, seine Rechte an den Bräutigam abzutreten. Vgl. den Spruch Ṛigveda 10,85,22, nach welchem unser korrumpierter Text zu verbessern ist.

[2] Die zahlreichen Parallelstellen des Spruches verzeichnet Oertel zu Talav. Up. Br. 1,54,6 (p. 235).

Und wie der Pole Frucht der Wind,
So lege ich in dich, — N. N.! — das Kind."

---

23. Wenn sodann die Zeit kommt, wo sie gebären soll, so besprengt er sie mit Wasser und spricht [vgl. Ṛigv. 5,78,7—8]:

„Wie einen Lotosteich der Wind
Von allen Seiten sanft bewegt,
So mit der Hülle soll das Kind
Austreten, das sich in dir regt. —
Sie, welche Indra schuf aufs beste
Mit Tür und Schlofs als schützend Haus,
Die Fruchthaut treibe samt dem Reste,
O Indra! mit dem Kinde aus!"

---

24. Nachdem das Kind geboren, legt er Feuer an, nimmt es auf den Schofs, bereitet in einem Metallgefäfse Milchbuttermischung, opfert von der Milchbuttermischung löffelweise und spricht dabei:

„In dir will ich zu Tausend mich erweitern,
Fortblühend in des eignen Hauses Macht!
Kein Unheil bring' ich deinem Stamm zum Scheitern
Jemals der Kinder und der Herden Pracht!

Svâhâ!

Die Lebenskräfte in mir, die opfere ich im Geiste in dir.

Svâhâ!

Wo ich gehemmt des Opferwerks Gelingen
Durch ein Zuwenig oder auch Zuviel,
Da führ' als Opfermeister das Vollbringen
Der weise Agni selbst für uns zum Ziel.

Svâhâ!"

25. Dann nähert er den Mund dem rechten Ohre des Kindes und sagt dreimal: „Sprache! Sprache!" — Hierauf bereitet er die Milchhonigbutter und füttert damit das Kind unmittelbar aus dem Golde [des Löffels], indem er spricht: „Ich lege in dich die Erde, ich lege in dich den Luftraum,

ich lege in dich den Himmel. Die Erde, den Luftraum, den Himmel, alles lege ich in dich."[1] —

26. Dann gibt er ihm den Namen, indem er spricht: „Du bist der Veda!" — Dieses ist sein Geheimname [die eigentliche Namengebung erfolgt erst zehn Tage nach der Geburt, Manu II, 30].

27. Hierauf übergibt er das Kind der Mutter, reicht ihm ihre Brust dar und spricht [Ṛigv. 1,164,49]:

„Die Brust, die unversiegliche zum Laben,
Die schätzereiche, voll von Gut und Gaben,
Durch die du förderst alles Heils Erfüllung,
Die reiche hier, Sarasvatî, zur Stillung."

28. Hierauf spricht er zur Mutter des Kindes:

„Iḷâ, die Labung, bist du ja
Von Mitra's Stamm, von Varuṇa!
Die einen Mann dem Mann gebar,
Du bleibe mannhaft immerdar,
Die unsre Mannheit machtest wahr!"

Wahrlich, von dem sagen die Leute: „fürwahr, du bist deinem Vater überlegen, deinem Grofsvater überlegen geworden"; — fürwahr, der ist zum höchsten Gipfel gelangt an Schönheit, Ruhm und Heiligkeit, wer als der Sohn eines Brahmanen geboren wurde, der solches weifs!

Fünftes Brâhmaṇam.

Über die beiden, auf die ganze Çâkhâ der Vâjasaneyin's bezüglichen Lehrerlisten, welche hier folgen, vgl. oben S. 376 fg.

1. Nunmehr das Register [der Lehrer]:

Der Sohn der *Pautimâshî* [wurde belehrt] vom Sohne der *Kâtyâyanî*,

---

[1] Das höchste Ziel der indischen Religion, die Einswerdung mit dem Weltall (Brahman), wird hier bei dem Kinde in ähnlicher Weise antizipiert, wie in der christlichen Taufe das Erfülltwerden des Täuflings von dem heiligen Geiste.

der Sohn der *Kâtyâyanî* vom Sohne der *Gautamî*,
der Sohn der *Gautamî* vom Sohne der *Bhâradvâjî*,
der Sohn der *Bhâradvâjî* vom Sohne der *Pârâçarî*,
der Sohn der *Pârâçarî* vom Sohne der *Aupasvastî*,
der Sohn der *Aupasvastî* vom Sohne der *Pârâçarî*,
der Sohn der *Pârâçarî* vom Sohne der *Kâtyâyanî*,
der Sohn der *Kâtyâyanî* vom Sohne der *Kauçikî*,
der Sohn der *Kauçikî* vom Sohne der *Âlambî* und dem der *Vaiyâghrapadî*,
der Sohn der *Vaiyâghrapadî* vom Sohne der *Kâṇvî* und dem der *Kâpî*,
der Sohn der *Kâpî* 2. vom Sohne der *Âtreyî*,
der Sohn der *Âtreyî* vom Sohne der *Gautamî*,
der Sohn der *Gautamî* vom Sohne der *Bhâradvâjî*,
der Sohn der *Bhâradvâjî* vom Sohne der *Pârâçarî*,
der Sohn der *Pârâçarî* vom Sohne der *Vâtsî*,
der Sohn der *Vâtsî* vom Sohne der *Pârâçarî*,
der Sohn der *Pârâçarî* vom Sohne der *Vârkâruṇî*,
der Sohn der *Vârkâruṇî* vom Sohne der *Vârkâruṇî*,
der Sohn der *Vârkâruṇî* vom Sohne der *Ârtabhâgî*,
der Sohn der *Ârtabhâgî* vom Sohne der *Çauṅgî*,
der Sohn der *Çauṅgî* vom Sohne der *Sâṅkṛitî*,
der Sohn der *Sâṅkṛitî* vom Sohne der *Âlambâyanî*,
der Sohn der *Âlambâyanî* vom Sohne der *Âlambî*,
der Sohn der *Âlambî* vom Sohne der *Jâyantî*,
der Sohn der *Jâyantî* vom Sohne der *Mâṇḍûkâyanî*,
der Sohn der *Mâṇḍûkâyanî* vom Sohne der *Mâṇḍûkî*,
der Sohn der *Mâṇḍûkî* vom Sohne der *Çâṇḍilî*,
der Sohn der *Çâṇḍilî* vom Sohne der *Râthîtarî*,
der Sohn der *Râthîtarî* vom Sohne der *Bhâlukî*,
der Sohn der *Bhâlukî* von den beiden Söhnen der *Krauñcikî*,
die beiden Söhne der *Krauñcikî* vom Sohne der *Vaidṛibhatî*,
der Sohn der *Vaidṛibhatî* vom Sohne der *Kârçakeyî*,
der Sohn der *Kârçakeyî* vom Sohne der *Prâcînayogî*,
der Sohn der *Prâcînayogî* vom Sohne der *Sâñjîvî*,
der Sohn der *Sâñjîvî* vom Sohne der *Prâçnî*, dem *Âsurivâsin*,
der Sohn der *Prâçnî* von *Âsurâyaṇa*,
Âsurâyaṇa von *Âsuri*,

Âsuri 3. von *Yâjñavalkya*,
Yâjñavalkya von *Uddâlaka*,
Uddâlaka von *Aruṇa*,
Aruṇa von *Upaveçi*,
Upaveçi von *Kuçri*,
Kuçri von *Vâjaçravas*,
Vâjaçravas von *Jihvâvant Vâdhyoga*,
Jihvâvant Vâdhyoga von *Asita Vârshagaṇa*,
Asita Vârshagaṇa von *Harita Kaçyapa*,
Harita Kaçyapa von *Çilpa Kaçyapa*,
Çilpa Kaçyapa von *Kaçyapa Naidhruvi*,
Kaçyapa Naidhruvi von der *Vâc* (Rede),
die *Vâc* von der *Ambhiṇî*,
die *Ambhiṇî* von *Âditya*.

Diese von *Âditya* stammenden weifsen [d. h. geordneten, nicht mit Brâhmaṇa's vermischten] Opfersprüche *(yajus)* werden als von *Vâjasaneya Yâjñavalkya* herrührend verkündigt.

---

4. Bis auf den Sohn der *Sâñjîvî* ist es ebenso.

Der Sohn der *Sâñjîvî* von *Mâṇḍûkâyani*,
Mâṇḍûkâyani von *Mâṇḍavya*,
Mâṇḍavya von *Kautsa*,
Kautsa von *Mâhitthi*,
Mâhitthi von *Vâmakakshâyaṇa*,
Vâmakakshâyaṇa von *Çâṇḍilya*,
Çâṇḍilya von *Vâtsya*,
Vâtsya von *Kuçri*,
Kuçri von *Yajñavacas Râjastambâyana*,
Yajñavacas Râjastambâyana von *Tura Kâvasheya*,
Tura Kâvasheya von *Prajâpati*,
Prajâpati von *Brahman*,

das *Brahman* ist das durch sich selbst Seiende. Verehrung dem *Brahman!*

Om! Tat! Sat!

Die Îçâ-Upanishad

des weifsen Yajurveda.

EINLEITUNG.

Diese kostbare kleine Upanishad, welche nach ihrer Stellung im Veda *Vâjasaneyi-Samhitâ-Upanishad*, oder gewöhnlicher, nach den Anfangsworten, *Îçâ-* oder *Îçâvâsya-Upanishad* benannt wird, pflegt meistens in indischen Sammlungen die Reihe der Upanishad's als erste zu eröffnen, — historisch betrachtet, trotz ihrer Stellung in einer Samhitâ, sehr mit Unrecht, da sie einer ziemlich späten Entwicklungsstufe angehört, sachlich aber nicht unpassend, sofern sie einen vortrefflichen Blick auf die Grundlehren der Vedântaphilosophie bietet. Ihrer Zeit nach berührt sie sich mit den spätesten Teilen von Brihadâranyaka, knüpft Vers 9—11 allem Anscheine nach an Kena 3^b an, erinnert in Vers 3 an Chând. 8,8,5, erscheint in vielen Punkten entwickelter als die Kâthaka-Upanishad, mit der sie in Vers 8 in einem wichtigen Gedanken (vgl. Kâth. 5,13) zusammentrifft, dürfte aber wiederum älter als Çvetâçvatara-Upanishad sein, zu der sie nach der ethischen Seite hin eine wertvolle Ergänzung liefert, ohne an deren häretischen Neigungen teilzunehmen. Die Gründe hierfür werden sich weiterhin ergeben. — Der Grundgedanke besteht in einer Schilderung dessen, der sich als den Âtman weifs (Vers 1—2. 6—7. 11. 14), im Gegensatze zu denen, welche auf dem Standpunkte der individuellen Erkenntnis verharren (Vers 3. 9—10. 12—13). Diese Gegenüberstellung wird wiederholt (Vers 4—5. 8) durchbrochen von einer Schilderung der widerspruchsvollen Natur des Âtman und beschlossen (Vers 15—18) mit einem Ausblick ins Eschatologische.

1—2. Ethisches Verhalten des Âtmanwissers.
3. Verblendung des Nichtwissenden.
4—5. Schilderung des Âtman.
6—7. Seligkeit des Âtmanwissers.
8. Nochmals der Âtman.
9—11. Verwerfung der *Avidyâ* und *Vidyâ*.
12—14. Bekämpfung des Werdens (Entstehens und Vergehens).
15—18. (= Bṛih. 5,15). Ausblick ins Jenseits.

Vers 1—2: Ethisches Verhalten des Âtmanwissers. Nachdem die Annahme der Vielheit schon Bṛih. 4,4,19 (Kâṭh. 4,10—11) aufs schärfste verurteilt war, fordert unsre Upanishad, hierauf fufsend, in den Anfangsworten auf, die ganze vielheitliche Welt in dem Abgrunde der göttlichen Einheit zu versenken (wörtlich: mit Gott zu umkleiden oder zu überdecken). In diesem Verzichten auf die vielheitliche Welt liegt der wahre Genufs (wie schon Bṛih. 5,12 an dem Worte *vi-ram* entwickelt wurde), nicht in dem Trachten nach fremdem Gute. Wer so steht *(evaṃ tvayi)*, der mag immerhin sein Werk treiben und sich volle Lebensdauer wünschen: ihm klebt kein Werk an. Dieser Gedanke ist ein grofser Schritt über die Bṛih. 3,5. 4,4,22 herrschenden Anschauungen hinaus. Dort wird eine praktische Durchführung der Weltentsagung verlangt; unsre Stelle gestattet den Lebensgenufs, wenn nur die Gesinnung eine entsagende ist. Es ist dies derselbe Schritt, der über Johannes den Täufer hinaus von Jesu (Ev. Matth. 11,18—19), und, in andrer Hinsicht, über die Kyniker hinaus von den Stoikern vollzogen wurde.

1. In Gott versenke dies Weltall
Und alles, was auf Erden lebt!
Wer ihm entsagt, geniefst wahrhaft;
Nach fremdem Gute giere nicht.

2. Mag immerhin, sein Werk treibend,
Hundert Jahre man wünschen sich!
Drum steht's, wenn so du, nicht anders;
Werkbefleckung klebt dir nicht an.

Vers 3: Verblendung des Nichtwissenden. Wer im Leibe das Selbst *(âtman)* sieht, von dem wird dadurch, wie es mit einem höchst scharfen Ausdrucke heifst, seine Seele (als der wahre *âtman*) gemordet (d. h. geleugnet); er gehört dieser dämonischen Welt an, weil er, wie wir aus Chând. 8,8,5 (woher vielleicht der Gedanke stammt) ergänzen dürfen, ein dämonischer Mensch ist.

3. Ja, dämonisch ist dies Weltall,
Von blinder Finsternis bedeckt!

Darein geh'n nach dem Tode alle,
Die ihre Seele mordeten.

Vers 4—5: Widerspruchsvolle Natur des Âtman; er ist die *coincidentia oppositorum*, wie schon Atharvav. 10,8,11 gelehrt wurde (Gesch. d. Phil. I, 320) und an mehreren Stellen der Kâṭhaka-Upanishad näher ausgeführt wird, an welche vielleicht unsre Stelle anknüpft: der Âtman ist unbewegt und doch das Schnellste von allem, fern und doch das Allernächste (vgl. Kâṭh. 2,21), innerhalb und zugleich aufserhalb von allem (vgl. Kâṭh. 5,9—11), eines und doch alles enthaltend, sogar die Urwasser, welche Mâtariçvan, d. h. „Prajâpati als Wind" in ihn legte; diese letztere Vorstellung geht wohl auf Taitt. Saṃh. 5,6,4,2 und 7,1,5,1 zurück (vgl. die Übersetzung dieser Stellen, Gesch. d. Phil. I, 195).

4. Eins, — ohne Regung und doch schnell wie Denken, —
Hinfahrend, nicht von Göttern einzuholen, —
Stillstehend überholt es alle Läufer, —
Ihm wob schon die Urwasser ein der Windgott.

5. Rastend ist es und doch rastlos,
Ferne ist es und doch so nah!
In allem ist es inwendig,
Und doch aufserhalb allem da

Vers 6—7: Friede des Âtmanwissers. Wer sich selbst als alle Wesen und alle Wesen als sich selbst weifs, der wird sich nicht mehr „scheu vor den Wesen verkriechen"; der Wahn der individuellen Existenz und das mit ihr verbundene Leiden haben für ihn aufgehört. Wie der Ausdruck *vijugupsate*, mag auch der Gedanke auf Bṛih. 4,4,15. Kâṭh. 4,5. 12 zurückgehen, ist aber an keiner dieser Stellen schärfer und besser ausgedrückt als an der unsern.

6. Doch wer die Wesen hier alle
Wiedererkennt im eignen Selbst
Und sich in allem, was lebet,
Der ängstigt sich vor keinem mehr.

7. Wo zu den Wesen hier allen
Das Selbst ward des Erkennenden, —
Wo wäre Wahn, und wo Kummer
Für ihn, der so die Einheit schaut?

Vers 8: Nochmals wird die Natur des Âtman oder Brahman (daher masc. und neutr. durcheinander gebraucht) geschildert, meist durch negative, an Bṛih. 3,8,8 erinnernde Bestimmungen. Die Schlufszeile (in welcher sich das Metrum durch das eingeschobene *yâthâtathyato* zu voller Regel-

losigkeit auflöst) bildet einen Gedanken weiter aus, der uns, weniger entwickelt, schon Kâṭh. 5,13 (Çvet. 6,13) in den Worten entgegentrat: *eko bahûnâṃ yo vidadhâti kâmân.*

8. Er streckt sich ringshin, körperlos und sehnenlos,
Rein, lauter, unverwundbar, frei vom Übel.
Vorschauend, durch sich selbst nur, allumfassend,
Hat jedem nach der Art die Zwecke er
für ew'ge Zeiten vorgezeichnet.

Vers 9—11: Verwerfung der *Avidyâ* und *Vidyâ.* Diese Verse (und somit freilich auch der eingelegte Vers Bṛih. 4,4,10) knüpfen wahrscheinlich an Kena 3[b] an und finden jedenfalls aus dem Zusammenhang dort ihre richtige Erklärung. *Avidyâ* ist die empirische Erkenntnis der Vielheit, *Vidyâ* der Versuch, zu Gott zu gelangen, indem man ihn als zu erkennendes (und zu verehrendes) Objekt sich gegenüberstellt. Nach der Schärfe, mit welcher dieser Versuch Taitt. 2,7. Kena 11 (oben S. 232. 206) verurteilt worden war, ist es psychologisch wohl zu verstehen, wenn unsre Stelle dieses vermeintliche Wissen für schlimmer erklärt als das Nichtwissen.

9. In blinde Finsternis fahren,
Die dem Nichtwissen huldigen;
In blindere wohl noch jene,
Die am Wissen genügten sich.

10. Anders als, wozu führt Wissen[1],
Und wozu führt Nichtwissen, ist's!
So haben von den Altmeistern
Die Lehre überkommen wir.

11. Wer das Wissen und Nichtwissen
Beide [als unzulänglich] weiſs,
Der überschreitet durch beides[2]
Den Tod und hat Unsterblichkeit.

---

[1] Der Ausdruck *anyad vidyayâ* ist eine kühne Ellipse: „verschieden (von dem was) durch Wissen (erreicht wird)". Die Erklärung liegt in Kena 3[b]: *anyad eva tad viditât.*

[2] Nämlich dadurch, daſs er Wissen und Nichtwissen als unzulänglich durchschaut. Auf die Gegenüberstellung, daſs er durch das eine den Tod überschreite und durch das andre Unsterblichkeit erlange, ist kein Gewicht zu legen, schon deswegen nicht, weil „den Tod überschreiten" und die „Unsterblichkeit erlangen" ganz dasselbe ist. Die nämliche Bemerkung gilt für Vers 14.

Vers 12—14: Bekämpfung des Werdens (Entstehens und Vergehens). Schon die alten Erklärer wollen hier eine Polemik gegen vedântafeindliche Richtungen erkennen: Çañkara wie auch Dvivedagañga denkt an die Sâñkhya's, Mahîdhara an die Buddhisten, Uvaṭa an die Materialisten. Alle diese Erklärungen sind abzuweisen, wie aus folgendem erhellt. Die beiden Grundbestimmungen des Brahman (wie auch des parmenideischen ὄν und des kantischen „Ding an sich“) sind, dafs es eines (raum- und zeitlos), und dafs es unveränderlich (kausalitätlos) ist. Hieraus folgt zweierlei: 1) dafs es keine Vielheit, und 2) dafs es kein Werden gibt. Dem ersten Satze sind wir schon öfter begegnet. Die Bestreitung des Werdens wird an unsrer Stelle zuerst unternommen, um dann von Gauḍapâda in der Kârikâ zur Mâṇḍûkya-Upanishad (der 3,25 auf unsre Stelle verweist) in glorreicher Weise weitergeführt zu werden. Dem entsprechend ist an unsrer Stelle *sambhûti, sambhava* das Entstehen, *asambhûti, asambhava* die Nichtswerdung, das Vergehen, wie schon daraus erhellt, dafs es nachher durch *vinâça* wieder aufgenommen wird. Entstehen und Vergehen sind die beiden Seiten des Werdens, welches unser Autor bekämpft. Die Mâdhyandina's bringen Vers 12 schon Bṛih. 4,4,10.

12. In blinde Finsternis eingeht,
Wer ein Werden zu Nichts geglaubt,
In blindere wohl noch jener,
Der ein Werden zu Etwas glaubt.

13. Verschieden ist es von Werdung,
Von Nichtswerdung verschieden auch,
So haben von den Altmeistern
Die Lehre überkommen wir.

14. Wer Werden und Zunichtwerden
Beide [als nicht vorhanden] weifs,
Der überschreitet durch beides
Den Tod und hat Unsterblichkeit.

Vers 15—18: Epilog, das Jenseitige betreffend. Diese Bitte (nach der annehmbaren Meinung Çañkara's, eines Sterbenden) an die Sonne, ihre Strahlen wegzuschieben, damit der Sonnenpurusha sichtbar werde und Vereinigung mit ihm stattfinde, ist bereits bei ihrem Vorkommen Bṛih. 5,15 besprochen worden.

15. Mit einer Schale ganz aus Gold
Ist zugedeckt der Wahrheit Mund;
O öffne, Pûshan, diese mir,
Dem Wahrheitstreuen mach' sie kund.

16. O Pûshan, einiger Seher, o Yama, Sonnengott, Prajâ-

pati's Sohn! zerteile deine Strahlen, schliefs zusammen deine Herrlichkeit; — ja, ich sehe sie, deine lieblichste Gestalt; und jener dort, der Mann dort, ich bin es selbst!

17. Nun werde, Hauch, zum Winde, dem unsterblichen, und dieser Leib mag endigen in Asche!

Om!

O Geist, gedenk! des Werks gedenk!
O Geist, gedenk! des Werks gedenk!

18. O Agni, führe uns auf ebenen Stegen,
Du pfadekundiger Gott, hin zum Gelingen!
Halt fern uns von der Sünde krummen Wegen!
Und höchste Ehre wollen wir dir bringen.

DIE
UPANISHAD'S DES ATHARVAVEDA.

EINLEITUNG.

1. Allgemeines.

Während die Upanishad's der drei ersten Veden, von einigen Ausnahmen abgesehen, die, mit den Brâhmaṇa's zusammenhängenden und ihnen als Ergänzung dienenden, dogmatischen Textbücher wirklicher Vedaschulen sind, nach deren Namen sie daher auch benannt werden, so hat es mit den zahlreichen zum Atharvaveda gerechneten Upanishad's eine wesentlich andre Bewandtnis. Zwar sollen nach den Angaben Colebrooke's, misc ess. I, 93, die ersten fünfzehn der zweiundfünfzig von ihm aufgezählten Atharva-Upanishad's in den besten Handschriften der Çâkhâ der *Çaunakîya*'s, die übrigen der der *Paippalâdi*'s und andrer zugeschrieben werden, und auch Nârâyaṇa erwähnt in seinem Kommentar zu den Atharva-Upanishad's gelegentlich, dafs eine Upanishad „*ekâdaçî Çaunakîye*“ (p. 260,5 der Ausgabe der Bibl. Ind.), „*ashṭâdaçî Çaunaka-grantha-vistare*“ (p. 78,10), „*ashṭâviṅçî granthasaṅghe, çâkhâ Çaunaka-vartitâ*“ (p. 299,5), „*ashṭamî Paippalâda-abhidhâ*“ (p. 60,6), „die siebenunddreifsigste *Taittirîyake*“ (p. 394,13), „die sechsundvierzigste *Âtharva-Paippale*“ sei (ed. Pun. p. 183,5), aber schon der Widerspruch dieser Angaben mit denen Colebrooke's weist darauf hin, dafs wir in ihnen schwerlich etwas mehr zu erkennen haben werden als späte Zusammenfassungen von Upanishadgruppen unter berühmten Namen der Vorzeit; zumal sich die Atharva-Upanishad's (mit wenigen und verdächtigen Ausnahmen wie *Mâṇḍûkya*, *Jâbâla*) nicht mehr, wie die früheren, nach vedischen Çâkhâ's, sondern mit Namen benennen, welche dem Inhalte oder irgend einem sonstigen Umstande entnommen sind. Allem Anscheine nach sind die Atharva-Upanishad's, soweit sie nicht ganz individuelle Produkte sind, der Ausdruck der Anschauungen mannigfacher neuvedântischer, mystischer, asketischer und sektarischer Gemeinschaften, welche ihren Gegensatz gegen die altvedischen Çâkhâ's dadurch bekundeten, dafs sie die von denselben überkommene Upanishadform benutzten, um auch ihrerseits eine „Upanishad“, gleichsam als ihr symbolisches Buch, aufzustellen; und wenn alle diese

Upanishad's dem Atharvaveda angeschlossen wurden, so hat dies seinen Grund zumeist nicht in einem innern Zusammenhang mit demselben, sondern nur darin, dafs dieser vierte Veda, von Haus aus halb apokryph, nicht so wie die drei andern durch eine zünftige Überwachung von seiten der Çâkhâ's vor fremden Eindringlingen geschützt war. Die meisten dieser neuentstandenen Upanishad's sind überhaupt wohl erst dadurch zu Atharva-Upanishad's geworden, dafs man später, und nachdem ihre ursprünglichen Träger vielfach schon verschollen waren, anfing, dieselben zu sammeln und diese Sammlungen dann einem schon vorhandenen, mit *Muṇḍaka* und *Praçna* beginnenden Grundstocke wirklicher und relativ alter Upanishad's des Atharvaveda angliederte. Bei der grofsen und zur Zeit des Entstehens der Sammlungen wohl immer noch zunehmenden Anzahl der Upanishad's (Weber zählte 1876 alles in allem 235 Namen), und bei der Einschmuggelung ganz apokrypher Produkte unter diesem Namen (sogar eine islamische *Allopanishad* ist vorhanden), konnte das Streben der Sammler niemals auf Vollständigkeit gerichtet sein, sondern immer nur auf eine Auswahl derjenigen Upanishad's, welche durch ihren Inhalt oder ihre Verbreitung der Aufnahme in den Veda, und zwar den allein hierfür offenstehenden Atharvaveda, für würdig befunden wurden. Diese Sammlungen sind somit ein wichtiges Kriterium, wenn nicht um den Wert, so doch um die mehr oder weniger allgemeine Wertschätzung der verschiedenen Upanishad's zu bestimmen; und eine Upanishad wird umsomehr (zunächst historische) Beachtung verdienen, je allgemeiner sie in den Sammlungen vorkommt, und in dem Mafse weniger, als sie nur in der einen oder andern derselben Aufnahme gefunden hat. Wir wollen die vier uns näher bekannten Sammlungen, sei es aller Upanishad's, sei es nur der des Atharvaveda, kurz überblicken.

2. Die Sammlung der Muktikâ Upanishad.

In dieser, wie der Name besagt, die Frage nach der Erlösung *(mukti)* behandelnden Upanishad, empfiehlt der als Inkarnation des Vishṇu auftretende Râma dem ihn befragenden Hanumân als Mittel der Erlösung Vers 26—28 (ed. Jîvânanda Vidyâsâgara, Calc. 1872) die Upanishad's:

26. Mâṇḍûkya schon allein hinreicht
Für den Erlösung Wünschenden. —
Wem dann das Wissen noch mangelt,
Der liest die zehn Upanishad's.

27. Dann wird er, alsobald wissend,
Zu meiner Stätte gehen ein. —
Wer danach noch bedarf Stärkung
Des Wissens, Sohn der Añjanâ,

28. Der kommt zum Ziel, wenn er liest die
Zweiunddreifsig Upanishad's. —
Doch die hundertundacht lese,
Wer gleich beim Tod Erlösung wünscht.

Diese 108 Upanishad's werden sodann von Râma dem Hanumân, und zwar in folgender Reihenfolge, aufgezählt:

1. *Îçâ*, 2. *Kena*, 3. *Kâṭhaka*, 4. *Praçna*, 5. *Muṇḍaka*, 6. *Mâṇḍûkya*, 7. *Taittirîya*, 8. *Aitareya*, 9. *Chândogya*, 10. *Bṛihadâraṇyaka*, 11. *Brahma*, 12. *Kaivalya*, 13. *Jâbâla*, 14. *Çvetâçvatara*, 15. *Haṅsa*, 16. *Âruṇika*, 17. *Garbha*, 18. *Nârâyaṇa*, 19. *Paramahaṅsa*, 20. *Amṛitabindu*, 21. *Amṛitanâda*, 22. *Atharvaçiras*, 23. *Atharvaçikhâ*, 24. *Maitrâyaṇî*[1], 25. *Kaushîtaki*, 26. *Bṛihajjâbâla*, 27. *Nṛisiṅhatâpanîya*, 28. *Kâlâgnirudra*, 29. *Maitreya*[2], 30. *Subâlâ*, 31. *Kshurikâ*, 32. *Mantrikâ*[3], 33. *Sarvasâra*[4], 34. *Nirâlamba*, 35. *Çuka rahasya*, 36. *Vajrasûcî*, 37. *Tejobindu*, 38. *Nâdabindu*, 39. *Dhyânabindu*, 40. *Brahmavidyâ*, 41. *Yogatattva*, 42. *Âtmabodha*, 43. *Nâradaparivrâjaka*, 44. *Triçikhibrâhmaṇa*, 45. *Sîtâ*, 46. *Yogacûḍâmaṇi*, 47. *Nirvâṇa*, 48. *Maṇḍalabrâhmaṇa*, 49. *Dakshiṇâmûrti*, 50. *Çarabha*, 51. *Skanda*, 52. *Tripâdvibhûtimahânârâyaṇa*, 53. *Advayatâraka*, 54. *Râmarahasya*[5], 55. *Râmatâpanîya*, 56. *Vâsudeva*, 57. *Mudgala*, 58. *Çâṇḍilya*, 59. *Paiṅgala*, 60. *Bhikshuka*[6], 61. *Mahâ*, 62. *Çârîraka*, 63. *Yogaçikhâ*, 64. *Turîyâtîtâvadhûta*[7], 65. *Sannyâsa*[8], 66. *Paramahaṅsaparivrâjaka*, 67. *Akshamâlikâ*, 68. *Avyakta*, 69. *Ekâkshara*, 70. *Annapûrṇâ*, 71. *Sûrya*, 72. *Akshi*, 73. *Adhyâtma*, 74. *Kuṇḍikâ*[9], 75. *Sâvitrî*, 76. *Âtma*, 77. *Pâçupatabrahma*, 78. *Parabrahma*[10], 79. *Avadhûta*, 80. *Tripurâtâpinî*, 81. *Devî*, 82. *Tripura*, 83. *Kaṭha(-rudra)*[11], 84. *Bhâvanâ*, 85. *Rudrahṛidaya*, 86. *Yogakuṇḍalî*, 87. *Bhasmajâbâla*, 88. *Rudrâkshajâbâla*, 89. *Gaṇapati*, 90. *Darçana*, 91. *Târasâra*, 92. *Mahâvâkya*, 93. *Pañcabrahma*, 94. *Prâṇâgnihotra*, 95. *Gopâlatâpinî*, 96. *Krishṇa*, 97. *Yâjñavalkya*[12], 98. *Varâha*, 99. *Çâṭyâyana*, 100. *Hayagrîva*, 101. *Dattâtreya*, 102. *Gâruḍa*, 103. *Kalisaṃtaraṇa*, 104. *Jâbâli*, 105. *Saubhâgyalakshmî*, 106. *Sarasvatîrahasya*, 107. *Bahvṛica*, 108. *Muktikâ*.

Dafs die Muktikâ von diesen 108 Upanishad's in erster Linie Mâṇḍûkya empfiehlt, ist, wenn wir die in der Sammlung einbegriffene Kârikâ des Gauḍapâda darunter mitverstehen, von dogmatischem Standpunkte aus begreiflich: beide bieten eine vortreffliche Übersicht der Vedântalehre. Auch die weiter folgende Empfehlung der zehn (ersten) Upanishad's ist

---

[1] Ist = *Maitr.* 1—6,8. Statt 4,4—6 stehen die Verse 6,34 (oben S. 357—358). Adhyâya 5 wird als Schlufs zu Adhyâya 4 gerechnet.

[2] Der Eingang ist aus *Maitrâyaṇa-Up.*, das Weitere eigentümlich.

[3] Ist eine andre Rezension von *Cûlikâ*.

[4] Ist im wesentlichen = *Sarvopanishatsâra*.

[5] Der erste Adhyâya ist = *Hanumaduktarâmopanishad*.

[6] Ist der Hauptsache nach = *Âçrama*, Cap. 4.

[7] Ist eine Nachbildung von 19. *Paramahaṅsa*.

[8] Ist *Kaṇṭhaçruti* 1—2 mit Zusätzen.

[9] Ist *Sannyâsa* 2—5 in andrer Rezension.

[10] Ist eine andre Rezension von *Brahma-Up.* mit starken Abweichungen.

[11] Ist *Kaṇṭhaçruti* 3—5 mit Erweiterungen.

[12] Ist nochmals *Jâbâla-Up.* 5—6 mit einer metrischen Coda.

vollkommen verständlich: es sind die Upanishad's der drei älteren Veden nebst den drei wichtigsten Atharva-Upanishad's (Muṇḍaka, Praçna, Mâṇḍûkya); auffallend ist nur die Ausschliefsung von Çvetâçvatara, Maitrâyaṇî und namentlich Kaushîtaki. Diese zehn ersten Upanishad's der Muktikâ sind denn auch, und zwar in der von ihr angegebenen Reihenfolge, wiederholt in Indien gedruckt worden und dort in aller Händen. Unverständlich ist es hingegen, wenn die Muktikâstelle dann weiter die (ersten) zweiunddreifsig Upanishad's bevorzugt wissen will; es befinden sich sehr zweifelhafte Produkte darunter, während viele, allgemein anerkannte Atharva-Upanishad's erst später in der Aufzeichnung folgen. Für die Reihenfolge ist, abgesehen von der Voranstellung der zehn Hauptupanishad's, ein Prinzip nirgendwo ersichtlich.

Diese 108 Upanishad's liegen seit 1883, in Telugucharakteren gedruckt, mit mancherlei Beigaben in einem 124 + 902 Seiten zählenden Bande vor, ohne Kommentare, ohne jede Worttrennung und leider vielfach unkorrekt, so dafs stellenweise nicht durchzukommen ist, und vor eingehender Bearbeitung der in Aussicht stehende Neudruck der 108 Upanishad's in Bombay abzuwarten ist.[1] Manche, auch anderweit bekannte Upanishad's erscheinen in dieser Sammlung ganz oder teilweise unter anderm Namen (vgl. die Anmerkungen auf S. 533), vieles davon in völlig veränderter Anordnung; mehrere auch in den übrigen Sammlungen vorkommende kleine Upanishad's sind in der Telugu-Ausgabe durch Zutaten auf das Zehnfache und Zwanzigfache ihres Umfangs erweitert, wie wir dies gelegentlich anmerken werden. Es scheint somit hier eine eigentümliche, nach dem Süden Indiens weisende und jedenfalls sehr beachtenswerte und nähere Untersuchung verdienende Upanishad-Tradition vorzuliegen, für deren Glaubwürdigkeit es allerdings kein gutes Vorurteil erweckt, dafs von den 108 Upanishad's willkürlich und ohne einen Anschein von Berechtigung 10 dem Ṛigveda, 19 dem weifsen, 32 dem schwarzen Yajurveda, 16 dem Sâmaveda und 31 dem Atharvaveda zugeschrieben werden. Dafs auch diese Sammlung nur eine Auswahl aus einem noch gröfseren vorliegenden Materiale ist, scheint zu folgen aus Muktikâ, Vers 44: *sarvopanishadâm madhye sâram ashṭottaram çatam.* Aber auch unter den 108 aufgenommenen Upanishad's sind viele, welche in keiner der demnächst zu nennenden Sammlungen Aufnahme, mithin keine allgemeinere Anerkennung gefunden haben.

[1] Derselbe ist mir endlich (März 1896) während der Drucklegung des vorliegenden Werkes zugegangen. Çvetâçvatara ist vor Brahma, Kaivalya, Jâbâla versetzt, und Brahmabindu hat mit Brahma die Stelle getauscht, — beides gegen die Reihenfolge der Muktikâ. Mâṇḍûkya erscheint leider ohne Gauḍapâda's Kârikâ, und hinter Nârâyaṇa ist Mahânârâyaṇa eingeschoben. Gewisse orthographische Eigentümlichkeiten scheinen auf (ganze oder teilweise) Abhängigkeit vom Telugudruck zu deuten.

3. Die Sammlung des Oupnekhat.

Im Jahre 1656 liefs der Sultan Mohammed Dara Schakoh indische Gelehrte aus Benares nach Delhi kommen und durch dieselben eine Sammlung von fünfzig Upanishad's unter dem Titel *Oupnekhat* ins Persische übersetzen; aus diesem übertrug sie Anquetil Duperron Wort für Wort, mit Beibehaltung der persischen Satzkonstruktionen, ins Lateinische (2 vol., Argentorati 1801—1802); und an der Hand dieser persisch-lateinischen Übersetzung, unter Herbeiziehung der indischen Originale, lieferte dann A. Weber in den Indischen Studien, Bd. I, II und IX, eine erstmalige Durcharbeitung des Materials. In der Vorrede der persischen Übersetzer heifst es (Anquetil I, 4): „*et prophetae illius temporis, cum illum librum* (die Upanishad's) *separatum fecissent* (aus den vier Veden ausgesondert hatten), *super illo commentaria, expositiones et explanationes integras scripserunt et semper illum, — optimum religionis opus hoc ut sciverunt, — legunt*". Diese Worte setzen voraus, dafs die Sammlung der Upanishad's älter sei als die Kommentare zu denselben; eine Annahme, welche für Nârâyaṇa zutrifft, da derselbe, wie wir sehen werden, schon eine Sammlung der Atharva-Upanishad's vor sich hatte, nicht aber für Çañkara, welcher in den Einleitungen auf einen vorhergegangenen rituellen Teil zu verweisen pflegt, somit wohl die meisten Upanishad's noch in ihrem Zusammenhange mit den entsprechenden Brâhmaṇa's vorliegen hatte. Jedenfalls aber beweisen die angeführten Worte der persischen Übersetzer, dafs sie ihre Sammlung der fünfzig Upanishad's nicht etwa selbst veranstaltet haben, sondern schon fertig vorfanden, ja, als aus einer weit zurückliegenden Zeit herrührend betrachteten. Diese Sammlung nun befafst fünfzig Upanishad's in folgender Reihenfolge:

1. *Tschehandouk* (Chândogya); 2. *Brehdarang* (Bṛihadâraṇyaka); 3. *Mitri* (Maitrâyaṇîya); 4. *Mandek* (Muṇḍaka); 5. *Eischavasieh* (Îçâ); 6. *Sarb* (Sarvopanishatsâra); 7. *Naraïn* (Nârâyaṇa); 8. *Tadiw* (Tadeva = Vâj. Saṃh. 32,1—12, übersetzt Gesch. d. Phil. I, 291); 9. *Athrbsar* (Atharvaçiras); 10. *Hensnad* (Hañsanâda); 11. *Sarbsar* (Sarvasâra = Ait. Âr. 2, die Aitareya-Up. einschliefsend, oben S. 10—11); 12. *Kok'henk* (Kaushîtaki); 13. *Sataster* (Çvetâçvatara); 14. *Porsch* (Praçna); 15. *Dehian band* (Dhyânabindu); 16. *Maha oupnek'hat* (Mahâ); 17. *Atma pra boudeh* (Âtmaprabodha); 18. *Kioul* (Kaivalya); 19. *Schat roudri* (Çatarudriyam = Vâj. Saṃh. 16, verkürzt als Nîlarudra-Up.); 20. *Djog sank'ha* (Yogaçikhâ); 21. *Djogtat* (Yogatattva); 22. *Schiw sanklap* (Çivasaṃkalpa = Vâj. Saṃh. 34,1—6, übersetzt Gesch. d. Phil. I, 335); 23. *Abrat sak'ha* (Atharvaçikhâ); 24. *Atma* (Âtma); 25. *Brahm badia* (Brahmavidyâ); 26. *Anbrat bandeh* (Amṛitabindu, richtiger Brahmabindu); 27. *Tidj bandeh* (Tejobindu); 28. *Karbheh* (Garbha); 29. *Djabal* (Jâbâla); 30. *Maha naraïn* (Mahânârâyaṇa); 31. *Mandouk* (Mâṇḍûkya); 32. *Pankl*[1]; 33. *Tschehourka*

[1] Nicht *Çâkalya*, wie Weber vermutet hatte, sondern *Paiñgala*, unter welchem Namen sie sich in der Muktikâ-Sammlung als No. 59 vorfindet.

(Kshurikâ); 34. *Pram hens* (Paramahaṅsa); 35. *Arank* (Âruṇika); 36. *Kin* (Kena); 37. *Kiouni* (Kâṭhaka); 38. *Anandbli* (Ânandavallî = Taitt. 2); 39. *Bharkbli* (Bhṛiguvallî = Taitt. 3); 40. *Bark'he soukt* (Purushasûktam, Ṛigv. 10,90 nebst Uttaranârâyaṇam, Vâj. Saṃh. 31,17—22; übersetzt Gesch. d. Phil. I, 156 fg., 290 fg.); 41. *Djounka* (Cûlikâ); 42. *Mrat lankoul* (Mṛityulâṅgala); 43. *Anbratnad* (Amṛitanâda, besser Amṛitabindu); 44. *Baschkl* (Vâshkala?); 45. *Tschhakli* (Châgaleya?); 46. *Tark* (Târaka = Târasâra 2, Telugudruck p. 745 und Râmottaratâpanîya 2); 47. *Ark'hi* (Ârsheya?); 48. *Pranou* (Praṇava?); 49. *Schavank* (Çaunaka?); 50. *Nersing'heh atma* (Nṛisiṅha).

An dieser Sammlung lassen sich vier Bestandteile unterscheiden:

1) Zwölf Nummern werden durch die elf Upanishad's der drei ältern Veden gebildet, welche sämtlich Aufnahme gefunden haben mit Ausnahme von Taitt. 1, während Taitt. 2 und 3 als zwei Upanishad's gerechnet werden.

2) Mit diesen vermischt, und ohne dafs irgend ein Prinzip der Anordnung zu erkennen wäre, stehen sechsundzwanzig Atharva-Upanishad's, welche auch von den andern Hauptsammlungen anerkannt werden; vermifst werden von wichtigeren Stücken nur die Kârikâ des Gauḍapâda, der erste Teil der Nṛisiṅhatâpanîyâ und (bis auf ein kleines Stück als 46. Tark) die Râmâtâpanîyâ Upanishad.

3) Hierzu fügt unsre Sammlung vier Stücke aus Vâjasaneyi-Saṃhitâ 16. 31. 32. 34 (No. 19. 40. 8. 22), von denen das Çatarudriyam (Vâj. Saṃh. 16) in verkürzter Form als Nîlarudra-Upanishad auch in den andern Hauptsammlungen unter den Atharva-Upanishad's aufgeführt wird, während die drei übrigen sonst unsers Wissens nirgend anderswo Aufnahme gefunden haben, vermutlich, weil man sie als aus der Vâj. Saṃh. bekannt voraussetzte. Sie gehören der Vorgeschichte der Upanishad's an und haben, dem entsprechend, Gesch. d. Phil. I, 150 fg., 288 fg., 291 fg., 335 ihre Übersetzung und Erklärung gefunden.

4) Endlich enthält der Oupnekhat noch acht Stücke, welche nicht in den ältern Veden vorliegen und dennoch in den Hauptsammlungen keine Aufnahme gefunden haben, sei es dafs man sie nicht kannte oder als apokryph verschmähte. Unter ihnen ist *Âtmaprabodha* ein kurzer Anhang zur Nârâyaṇa-Upanishad; *Mrityulâñgala*, *Paiñgala*, *Ark'hi*, *Pranou* und *Schavank* scheinen sehr späte und sekundäre Produkte zu sein. *Baschkl* und *Tschhakli* wollen dem Ṛig- und Yajurveda angehören, machen auch einen altertümlichern Eindruck; ein bestimmtes Urteil über dieselben läfst sich jedoch, solange die Texte nicht vorliegen, nicht gewinnen; der Umstand, dafs sie nirgendwo sonst erwähnt werden, läfst auch diese Stücke verdächtig erscheinen.[1]

---

[1] Vielleicht ist es auf das Sanskrit-Original des Oupnekhat zu beziehen, wenn Colebrooke misc. ess. I, 93 n. sagt: *in two other copies, which I also obtained at Benares, the arrangement differs, and several Upanishads are inserted, the genuineness of which is questionable; while others are admitted, which belong exclusively to the Yajurveda.*

Über das Alter der Oupnekhat-Sammlung läfst sich, solange es an einer Geschichte der Upanishadtradition fehlt, schwer ein Urteil fällen. Der Umstand, dafs dieselbe, im Gegensatz zu den demnächst zu besprechenden Sammlungen, nicht nur alle ältern Upanishad's, sondern auch noch andre wichtige Saṁhitâstücke aufnahm, als sei Gefahr, dafs sie sonst der Vergessenheit anheimfallen könnten, läfst auf eine relativ späte Zeit der Zusammenstellung schliefsen.

4. Die Colebrooke'sche Sammlung.

Mit diesem Namen wollen wir eine Sammlung von 52 Upanishad's bezeichnen, welche Colebrooke misc. ess. I, 93—98 zuerst bekannt gab, und die, nach der Art wie Colebrooke und Weber von ihr reden, eine sehr allgemeine Verbreitung und Anerkennung gefunden haben mufs, so dafs sie, wenigstens für die Atharva-Upanishad's, mehr als irgend eine andre für kanonisch angesehen werden darf. Diese Sammlung enthält „*the* fifty-two Upanishads" (Colebrooke) in folgender „solenner Reihe" (Weber), mit welcher auch der Cod. Bodl. bei Aufrecht p. 394[b] genau übereinstimmt (die Abweichungen sind wohl nur Versehen):

1. *Muṇḍaka*, 2. *Praçna*, 3. *Brahmavidyâ*, 4. *Kshurikâ*, 5. *Cûlikâ*, 6. *Atharvaçiras*, 7. *Atharvaçikhâ*, 8. *Garbha*, 9. *Mahâ*, 10. *Brahma*, 11. *Prâṇâgnihotra*, 12.—15. *Mâṇḍûkya* (mit Gauḍapâda's Kârikâ), 16. *Nîlarudra*, 17. *Nâdabindu*, 18. *Brahmabindu*, 19. *Amṛitabindu*, 20. *Dhyânabindu*, 21. *Tejobindu*, 22. *Yogaçikhâ*, 23. *Yogatattva*, 24. *Sannyâsa*, 25. *Âruṇîya*, 26. *Kaṇṭhaçruti*, 27. *Piṇḍa*, 28. *Âtma*, 29.—34. *Nṛisiṅhatâpanîya*, 35.—36. *Kâṭhaka*, 37. *Kena*, 38. *Nârâyaṇa*, 39.—40. *Bṛihannârâyaṇa*, 41. *Sarvopanishatsâra*, 42. *Haṅsa*, 43. *Paramahaṅsa*, 44. *Ânandavallî*, 45. *Bhṛiguvallî*, 46. *Gâruḍa*, 47. *Kâlâgnirudra*, 48.—49. *Râmatâpanîya*, 50. *Kaivalya*, 51. *Jâbâla*, 52. *Âçrama*. (Vgl. auch Berl. HS. 2,88).

Höchst auffallend und eine Erklärung fordernd ist der Umstand, dafs in dieser, mit *Muṇḍaka* und *Praçna* beginnenden und also allem Anscheine nach für die Atharva-Upanishad's ursprünglich angelegten Sammlung an später Stelle und mitten unter wenig bedeutenden, kleinen Stücken vier grofse und wichtige Upanishad's der ältern Veden eingereiht werden, nämlich: 35.—36. *Kâṭhaka*, 37. *Kena*, 39.—40. *Bṛihannârâyaṇa* und 44.—45. *Taittirîya-Up.* 2—3. — Sollte diese Sammlung eine allgemeine (wie der Oupnekhat) sein, warum fehlen dann die übrigen Upanishad's der ältern Veden, vor allem *Chândogya* und *Bṛihadâraṇyaka*? — Sollte sie nur Atharva-Upanishad's befassen, worauf der Anfang mit Muṇḍaka unverkennbar hindeutet, warum werden ihr dann *Kena*, *Kâṭhaka* und die *Taittirîya*-Texte, nebenbei und als geschähe es in einer Nachlese, eingefügt? —

Dieses Problem läfst verschiedene Lösungen zu. Am wahrscheinlichsten ist uns die Hypothese, dafs diese Sammlung zu einer Zeit und in einer Gegend entstand, in der das Studium der drei ältern Veden, und zwar in den Çâkhâ's der *Aitareyin*'s, *Tâṇḍin*'s und *Vâjasaneyin*'s, nebst

deren Upanishad's (Ait. Chând. Bṛih. Îçâ) noch in Blüte stand, während die parallelen Çâkhâ's nicht mehr kultiviert wurden. Um nun wenigstens deren Upanishad's der Vergessenheit zu entreiſsen, reihte man sie einer schon bestehenden, von Muṇḍaka bis Nṛisiṅhatâpanîya reichenden Sammlung der Atharva-Upanishad's zugleich mit einer Nachlese von zehn spätern Atharva-Upanishad's an. Übergangen wurden *Kaushîtaki*, *Çvetâçvatara*, *Maitrâyaṇîya*, sei es daſs sie schon verschollen waren oder sonstige Bedenken erregten, womit die auffallend späte Stellung gerade dieser drei auch in der Muktikâ-Sammlung zusammenhängen mag.

5. Die Sammlung des Nârâyaṇa.

Wenn uns die Colebrooke'sche Upanishadsammlung durch die absonderliche Art ihrer Zusammensetzung einen, allerdings nur unsichern, Blick in ihre Entstehungsgeschichte tun lieſs, so wird eine andre Sammlung, wenn es erst gelungen sein wird, sie sicher festzustellen, vielleicht dazu dienen, über die weiter folgende Geschichte der Upanishadtradition einiges Licht zu verbreiten. Es ist dies die Sammlung, auf welche sich der bekannte Upanishaderklärer *Nârâyaṇa* im Eingange seiner Kommentare *(dîpikâ's)* zu den einzelnen Upanishad's fortlaufend beruft, und welche von Haus aus mit der Colebrooke'schen offenbar dieselbe war, jedoch gegen das Ende hin eine bemerkenswerte Abweichung von ihr zeigt. Über die Person des Nârâyaṇa wissen wir nur, daſs er sich den Sohn des *Ratnâkara* nennt (ed. Bibl. Ind. p. 393,14) und später, nicht nur als *Çaṅkarâcârya* (um 800 p. C.), sondern auch als *Çaṅkarânanda* lebte, da er diesen (ed. Pun. p. 100,3; — die Bibl. Ind. freilich hat an der entsprechenden Stelle p. 196,10 eine andre Lesung) erwähnt. In seinen (nicht publizierten) Kommentaren zu Muṇḍaka, Mâṇḍûkya, Kaṭha, Praçna, Kena und Taittirîya ist Nârâyaṇa (nach Jacob, Eleven Ath. Up. p. 2) sehr von Çaṅkarâcârya abhängig, welches er am Schlusse jedes Kommentars dadurch anerkennt, daſs er sich *Çaṅkara-ukti-upajîvin* nennt. Im Gegensatze dazu gibt er sich am Schlusse seiner Dîpikâ's zu den übrigen Atharva-Upanishad's fast immer den Beinamen *çruti-mâtra-upajîvin*, womit er, wie es scheint, die Selbständigkeit seiner Arbeit hervorheben will. Wir wollen versuchen, die Liste Nârâyaṇa's aus seinen gelegentlichen Äuſserungen, soweit dies mit dem uns zugänglichen Materiale möglich ist, zu rekonstruieren. Die Zahlen bedeuten, wo nicht anders angegeben, Seite und Zeile der Ausgabe in der Bibliotheca Indica.

1. Muṇḍaka; von ihr aus pflegt Nârâyaṇa die Upanishad's zu zählen.
2. Praçna, wegen der Rückbeziehung auf dieselbe p. 197,7.
3. Brahmavidyâ, aus diesem Grunde und wegen der wahrscheinlichen Rückbeziehung auf dieselbe p. 203,9.
4. Kshurikâ, aus diesem Grunde, sowie wegen der möglichen Rückbeziehung auf dieselbe p. 219,6 und wegen der Erwähnung p. 229,7.
5. Cûlikâ, weil p. 219,5 als *pañcamî* bezeichnet.
6. Atharvaçiras, wegen p. 229,4: *çira' ûrddhvaṃ çikhâ ucitâ.*

7. Atharvaçikhâ, p. 229,5: *saptamî Muṇḍât.*

8. Garbha, p. 60,6: *ashṭamî Muṇḍât.*

9. Mahâ, ed. Jacob p. 91,6: *navamî.*

10. Brahma, p. 239,5: *daçamî.*

11. Prâṇâgnihotra: p. 260,5: *ekâdaçî Çaunakîye.*

12.—15. Mâṇḍûkya mit Gauḍapâda's Kârikâ. Obgleich uns der Kommentar Nârâyaṇa's über dieselbe nicht vorliegt, mufs doch auch er (wie Colebrooke) dieselbe als No. 12—15 angesehen haben, wie sich mit Sicherheit ergibt aus den Worten p. 272,6: *asparçayogam uktvâ,* die sich nur auf Gauḍapâda 4,2 beziehen können.

16. Nîlarudra, p. 272,4: *shoḍaçî.*

17. Nâdabindu? Die Stellung können wir nur aus der Analogie mit Colebrooke's Liste folgern.

18. Brahmabindu, p. 78,10: *ashṭâdaçî Çaunaka-grantha-vistare.*

19. Amṛitabindu? aus der Analogie.

20. Dhyânabindu, p. 102,2: *viñçî.*

21. Tejobindu, p. 114,9: *ekaviñçam.*

22. Yogaçikhâ, p. 118,6: *dvâviñçatitamâ* (so mit der Punaer Ausgabe zu lesen).

23. Yogatattva, p. 122,6: *trayoviñçî.*

24. Sannyâsa, wegen der wahrscheinlichen Rückbeziehung von p. 128,4 auf Yogatattva, Vers 11, und der noch wahrscheinlichern von p. 185,1 auf Sannyâsa § 4.

25. Âruṇeya, p. 184,9: *pañcaviñçî.*

26. Kaṇṭhaçruti, wegen der wahrscheinlichen Rückbeziehung auf dieselbe p. 295,6.

27. Piṇḍa, p. 295,4: *saptaviñçati-pûraṇî.*

28. Âtma, p. 299,5: *ashṭâviñçî.*

29.—30. Nṛisiñha; der Kommentar des Nârâyaṇa liegt uns nicht vor, aber aus p. 305,3 *nârasiñhe nirṇîtam* folgt, dafs dieses Werk vorhergegangen sein mufs, und an andrer Stelle ist kein Platz für die sechs Upanishad's, aus denen es besteht. Wahrscheinlich zählte sie Nârâyaṇa nach den Hauptteilen nur als zwei, wie wir aus seinem analogen Verfahren bei der Varadatâpinî (unten 51.—52.) schliefsen dürfen.

31. Kâṭhaka? } die Stellung können wir nur aus der Analogie mit
32. Kena? } der Colebrooke'schen Sammlung mutmafsen.

33. Nârâyaṇa ed. Jacob p. 49,15: *trayastriñçattamî.*

34. Mahânârâyaṇa (= Bṛihannârâyaṇa, oben S. 241 fg.), ed. Jacob p. 1,3: *catustriñçe.*

In den bisherigen Nummern 1—34 ist die Übereinstimmung mit Colebrooke 1—40 so überwiegend, dafs wir sie für die wenigen Fälle, in denen sie nicht nachweisbar ist, ebenfalls als sehr wahrscheinlich annehmen dürfen. Bei den folgenden Nummern 35—45 (Colebrooke 41—52) sind die aufgeführten Upanishad's (bis auf zwei nicht erweisliche Fälle) beiderseits die nämlichen, aber ihre Reihenfolge ist verschieden.

35.—36. Râmatâpanîya p. 304,6: *pañcatriñçattame;* p. 359,9: *shaṭtriñçam.* (Bei Colebrooke 48.—49.)

37. Sarvopanishatsâra, p. 394,13: *saptatriñçe caturdale* (Colebrooke 41).

38. Haṅsa, p. 405,9: *ashṭatriñcattamîm* (Colebrooke 42).

39.—42. Hier herrscht in den Nummern Verwirrung. No. 39 ist nicht zu ermitteln, und auch Col. Jacob, den ich darum befragt, weifs keinen Rat. — Paramahaṅsa wird p. 417,6 als *catvâriñçattamî* bezeichnet, knüpft aber in der folgenden Zeile allem Anscheine nach unmittelbar an Haṅsa an. — Jâbâla soll nach p. 437,9 *ekacatvâriñçattamî* sein und bezieht sich in der nächsten Zeile auf Paramahaṅsa zurück. — Kaivalya wird gleichfalls p. 456,5 als *ekacatvârîñçattamî* bezeichnet und knüpft in den nächstfolgenden Worten an Jâbâla an. — Auch Taittirîya ist von Nârâyaṇa kommentiert worden und zwar (Jacob, Eleven Ath. Up. p. 2) als Çikshâ-Brahmavallî-Bhṛiguvallî, mithin wohl als Einheit gerechnet. Ihre Stelle bei Nârâyaṇa ist nicht bekannt; da sie aber (nach Jacob's freundlicher Mitteilung) in der Punaer Governmentcollection auf Kaivalya als No. 42 folgt, so ist dies vermutlich auch ihre Stelle bei Nârâyaṇa. Hiernach sind in den mitgeteilten Daten mehrere Fehler anzunehmen, und Nârâyaṇa's Reihenfolge ist wahrscheinlich: 38. Haṅsa (Colebrooke 42); 39. Paramahaṅsa (Colebrooke 43); 40. Jâbâla (Colebrooke 51); 41. Kaivalya (Colebrooke 50); 42. Taittirîya (Colebrooke 44—45).

43. Unbestimmt; vermutlich Âçrama, weil dieser Platz allein für sie übrig bleibt; ein Kommentar ist in Jacob's Ausgabe nicht beigefügt am Schlusse wird ihr, wie bei Colebrooke, die 52. Stelle zuerkannt).

44. Gâruḍa, p. 480,8: *catuçcatvâriñçattamî* (Colebrooke 46).

45. Kâlâgnirudra, ed. Jacob p. 17,9: *pañcacatvâriñçattamî* (Colebrooke 47).

Während No. 1—34 mit Colebrooke 1—40 in den Namen und in der Reihenfolge, No. 35—45 mit Colebrooke 41—52 in den Namen, nicht mehr aber in der Reihenfolge, soweit ersichtlich, übereinstimmen, so folgen in den weitern Nummern Nârâyaṇa's eine Reihe auf Kṛishṇa und Ganeça bezüglicher Texte, welche in der Colebrooke'schen Sammlung keine Aufnahme gefunden haben.

46.—47. Gopâlatâpanîya, ed. Pun. p. 183,5: *shaḍbhiç catvâriñçatâṃ ca pûraṇî Âtharva-Paippale;* p. 205,15: *saptacatvâriñçattamî Gopâlottaratâpinî.*

48. Kṛishṇa, ed. Jacob p. 3,7: *ashṭacatvâriñçattamî.*

49. Vâsudeva, ed. Jacob p. 25,11: *kshudragranthagaṇe ca ekonapañcâçattamî matâ.*

50. Gopîcandana, weil ed. Jacob p. 37,14: *Vâsudeva-upanishac-chesha-bhûtâ Gopîcandana-upanishad ârabhyate.*

51.—52. Varadapûrvatâpinî, ed. Jacob p. 111,6: *ekapañcâçattamî,* und mithin Varadottaratâpinî, zu welcher ein Kommentar nicht vorliegt.

Ob auch Nârâyaṇa's Liste mit der Zahl 52 abschlofs, können wir nicht feststellen; eine höhere Zahl ist uns nicht begegnet, wiewohl aus seiner

Bemerkung zu No. 49 folgt, dafs ihm eine gröfsere Upanishadsammlung bekannt war, auch unter anderm ein Kommentar von ihm zu *Çvetâçvatara* (nach Jacob, Eleven Ath. Up. p. 2) vorhanden ist. Einzelne kleine Upanishad's hat er vielleicht nicht mitgezählt, indem er z. B. *Râma*-Upanishad als einen Anhang zu Râmatâpanîya, *Âtmabodha* als einen solchen zu Nârâyaṇa und *Shaṭcakra* als Anhang zu Nṛisiṅha behandelte.

Vorausgesetzt, dafs die Liste Nârâyaṇa's, ebenso wie die Colebrooke's, nicht mehr als die nachweisbaren 52 Nummern befafste, vorausgesetzt ferner, dafs die von uns ermittelte Reihenfolge auch an den wenigen zweifelhaften Stellen sich bestätigen sollte, so würde sich als Resultat ergeben, dafs die 52 Upanishad's der Colebrooke'schen Liste bei Nârâyaṇa in 45 Nummern (bei den letzten elf mit einigen unerheblichen Abweichungen in der Reihenfolge) zusammengefafst sind, worauf dann von No. 46 bis 52 sieben bei Colebrooke nicht vorhandene, auf Kṛishṇa und Ganeça bezügliche Upanishad's folgen.

Dieser Tatbestand, wenn erst völlig sichergestellt, würde sich am einfachsten durch die Annahme erklären, dafs die Colebrooke'sche Liste der 52 Upanishad's schon zu einem gewissen kanonischen Ansehen gelangt war, so dafs nur die jüngsten elf Ansätze, und auch diese nur in der Reihenfolge noch ein gewisses Schwanken zeigten, als der Wunsch sich geltend machte, die besten der neuerdings zur Anerkennung gelangten oder auch erst entstandenen Upanishad's diesem Kanon anzugliedern. Zu diesem Zwecke schlofs man die in der Colebrooke'schen Liste in mehrere Nummern zerlegten Upanishad's wieder zu ihrer natürlichen Einheit zusammen und gewann dadurch die Möglichkeit, ohne Überschreitung der bereits sanktionierten 52-Zahl, sieben durch zunehmende Verehrung des Kṛishṇa und Ganeça zur Beliebtheit gelangte Upanishad's dem anerkannten Kanon einzuverleiben, oder, wenn man will, in denselben einzuschmuggeln. — Jedenfalls verdient die Sache, bei dem Interesse, welches sie für die Geschichte der Upanishadüberlieferung hat, eine nähere Untersuchung, als wir sie zur Zeit anstellen können.

6. Auswahl und Anordnung.

Alle Upanishad's in einer Ausgabe oder Übersetzung zusammenzufassen, ist zur Zeit nicht möglich, da man noch nicht einmal weifs, wie viele es ihrer gibt. Jede Bearbeitung wird sich also auf eine Auswahl beschränken müssen. Eine solche sollte aber nicht auf subjektivem Ermessen, sondern auf objektiven Gründen beruhen, indem sie als Kriterium der Aufnahmewürdigkeit die mehr oder weniger allgemeine Anerkennung wählt. Diesem Gesichtspunkte glauben wir am besten gerecht zu werden, wenn wir uns auf die „solenne Reihe" der 52 Upanishad's beschränken, wie sie die Colebrooke'sche Liste bietet, mit der, bis auf eine Anzahl zweifelhafter Produkte, die Sammlung des Nârâyaṇa, wie auch die des Oupnekhat, im wesentlichen zusammenstimmt.

Was hingegen die Anordnung betrifft, so sind alle die von uns besprochenen Sammlungen so sehr ohne erkennbares Prinzip, machen so sehr den Eindruck, vom blofsen Zufalle zusammengewürfelt zu sein, dafs die

neueste Punaer Ausgabe sogar dazu übergegangen ist, die Upanishad's nach dem Alphabet zu ordnen. Ein solches Verfahren wäre vielleicht zu billigen, wenn nicht der Inhalt der Upanishad's selbst auf das deutlichste eine Einreihung derselben in verschiedene Kategorien forderte. Diese Kategorien sind im wesentlichen schon richtig von Weber erkannt worden, wenn er unter den Atharva-Upanishad's drei Klassen unterscheidet. (Literaturgeschichte, 2. Aufl., S. 173): „Die einen fahren fort, das Wesen des Âtman, des Allgeistes, direkt zu untersuchen; die andern beschäftigen sich mit der Versenkung *(yoga)* in die Meditation darüber und geben die Mittel und Stufen an, mit und in welchen man schon hier das völlige Aufgehen im Âtman erreicht; die dritte Art endlich substituiert dem Âtman irgendeine von den vielen Formen, unter welchen die beiden Hauptgötter, Çiva und Vishṇu, im Laufe der Zeit verehrt worden sind."

Bei dieser Einteilung vermissen wir nur eine von den drei genannten Arten verschiedene Klasse, welche nicht in der mystischen Kontemplation des Yoga, sondern auf mehr praktischem Wege das von der Vedântalehre gestellte Ziel zu erreichen sucht, indem sie das Leben des *Sannyâsin*, des religiösen Bettlers, als den am meisten erstrebenswerten Zustand hinstellt.

Übrigens sind diese drei oder vier Richtungen, wie schon Weber mit Recht hervorhebt, nicht als zeitlich aufeinanderfolgend, sondern, im allgemeinen, als parallel nebeneinander laufend anzusehen; es liegt in ihnen nur eine Entwicklung des Vedântastandpunktes nach verschiedenen Richtungen vor, die sich jedoch so wenig ausschliefsen, dafs in vielen, ja, mit wenigen Ausnahmen, in allen Upanishad's jede dieser Richtungen wenigstens andeutungsweise vorhanden ist: zunächst stehen sie alle auf dem gemeinsamen Boden der Vedântalehre; sehr allgemein zeigt sich ferner das Bestreben, den auf intellektuellem Wege nicht erfafsbaren Urgrund durch eine mystische, überintellektuelle Einswerdung zu erreichen, wozu, schon von Kâṭhaka an, der Laut *Om* das Vehikel bietet; ferner gibt es wenige Upanishad's, die nicht für den schon von Yâjñavalkya so kräftig hervorgehobenen Gedanken eintreten, dafs das wahre Verhalten des Weisen, der Welt gegenüber, Entsagung *(sannyâsa)* ist; was aber die Neigung zum Sektenwesen betrifft, so entspringt sie wesentlich aus dem Wunsche, auch die weitern Volkskreise, wie sie teils dem *Çiva*, teils dem *Vishṇu* in irgend einer Form huldigten, für die Vedântalehre zu gewinnen, indem der von ihnen verehrte Hauptgott zu einer symbolischen Erscheinungsform des Âtman umgedeutet wird, — ein Bestreben, dessen ersten Anfängen wir schon in Upanishad's der drei ältern Veden begegnet sind.

Mit diesem Vorbehalte also, dafs es sich dabei nur um Entfaltungen, oder, wenn man will, um Auswüchse der einen und allgemeinen Vedântalehre handelt, werden wir allerdings zweckmäfsig verfahren, wenn wir die Upanishad's, je nach den vorwiegend von ihnen vertretenen Gesichtspunkten, in den folgenden fünf Kategorien unterbringen; in jeder dieser Kategorien gibt es relativ ältere und wiederum auch sehr späte Produkte, da, wie bereits bemerkt, diese Richtungen im allgemeinen nicht nacheinander, sondern nebeneinander verlaufen; womit nicht ausgeschlossen ist, dafs, je nach dem wechselnden

Geschmack der Zeiten, bald das eine, bald das andre Bestreben mehr in den Vordergrund trat und in entsprechenden Upanishad's seinen Ausdruck fand.

Wir unterscheiden demnach unter den Atharva-Upanishad's:

1) solche, welche wesentlich der alten Vedântalehre treu bleiben, ohne deren Fortentwicklung zum Yoga, Sannyâsa und vishṇuitischen oder çivaitischen Symbolismus erheblich mehr, als schon in den ältern Upanishad's geschieht, zu betonen;

2) solche, welche, den Vedântastandpunkt voraussetzend, überwiegend oder ausschliefslich die Erfassung des Âtman durch den *Yoga* mittels der Morae des Omlautes behandeln;

3) solche, welche, in der Regel ebenso einseitig, das Leben des Sannyâsin als die praktische Konsequenz der Upanishadlehre empfehlen und beschreiben;

4) solche, welche den vom Volke verehrten Çiva (*Îçâna*, *Maheçvara*, *Mahâdeva* usw.) zu einer Personifikation des Âtman umdeuten;

5) solche, welche ebenso den Vishṇu (*Nârâyaṇa*, *Nṛisiṅha* usw.) im Sinne der Vedântalehre umformen, indem sie seine verschiedenen Avatâra's als Menschwerdungen des Âtman betrachten.

Hiernach würden sich die allgemeiner anerkannten Upanishad's des Atharvaveda, nach der in ihnen vorherrschenden Tendenz, etwa wie folgt gruppieren:

1. Reine Vedânta-Upanishad's:

Muṇḍaka, *Praçna*, *Mâṇḍûkya* (mit der Kârikâ);
Garbha, *Prâṇâgnihotra*, *Piṇḍa;*
Âtma, *Sarvopanishatsâra*, *Gâruḍa.*

2. Yoga-Upanishad's:

Brahmavidyâ, *Kshurikâ*, *Cûlikâ;*
Nâdabindu, *Brahmabindu*, *Amṛitabindu*, *Dhyânabindu*, *Tejobindu;*
Yogaçikhâ, *Yogatattva; — Haṅsa.*

3. Sannyâsa-Upanishad's:

Brahma, *Sannyâsa*, *Âruṇeya*, *Kaṇṭhaçruti;*
Paramahaṅsa, *Jâbâla*, *Âçrama.*

4. Çiva-Upanishad's:

Atharvaçiras, *Atharvaçikhâ*, *Nîlarudra;*
Kâlâgnirudra; — Kaivalya.

5. Vishṇu-Upanishad's:

Mahâ, *Nârâyaṇa*, *Âtmabodha;*
Nṛisiṅhapûrvatâpanîya, *Nṛisiṅhottaratâpanîya;*
Râmapûrvatâpanîya, *Râmottaratâpanîya.*

Die Muṇḍaka-Upanishad

des Atharvaveda.

Die *Muṇḍaka-Upanishad* (gelegentlich auch kurzweg *Muṇḍa* genannt, Muktikop. *v.* 29; Nârâyaṇa zu Atharvaçikhâ 1 p. 229,5, zu Garbha p. 60,6) gehört nicht einer bestimmten Vedaschule an, sondern ist, wie der Name besagt, „die Upanishad der Kahlgeschorenen *(muṇḍa)*“, d. h. einer Genossenschaft von Asketen, welche, wie später die Buddhistenmönche, als Observanz die Kopfhaare abrasierten. Dem entsprechend wird am Schlusse der Upanishad eingeschärft, dieselbe keinem mitzuteilen, der nicht vorschriftsmäſsig das Kopfgelübde *(çirovratam)* erfüllt hat. Daſs unter diesem „Kopfgelübde“ das Tragen von Feuer (etwa einem Becken mit Kohlen) auf dem Haupte zu verstehen sei, wie Çaṅkara erklärt mit der Bemerkung, daſs „dieses Gelübde im Atharvaveda vorkomme“, scheint uns sehr zweifelhaft; denn zunächst wäre es dort nachzuweisen, was unsers Wissens noch nicht geschehen (ich will hoffen, daſs man nicht dafür Atharvav. 10,2,26 anführen wird; vgl. über diese Stelle Gesch. d. Phil. I, 269), und dann bliebe noch die Frage, ob Çaṅkara auf Grund einer Tradition oder (wie so oft) aus bloſser Mutmaſsung redet, und ob wir nicht seiner abenteuerlichen Auffassung der Stelle die einfache Interpretation für *çirovratam* vorziehen, welche in dem Worte *muṇḍaka* liegt.[1]

Die Muṇḍaka-Upanishad ist eine der beliebtesten; in keiner Upanishad-

---

[1] *Bhâskarânanda Svâmin* (ein mir befreundeter alter Sannyâsin, mit dem ich öfter philosophierte, indem er, völlig nackend, neben mir auf einer Steinplatte des Gartens in Benares saſs, welchen er bewohnt) scheint meiner Meinung zu sein, wenn er in einem eben erschienenen, populären Kommentar zu acht Upanishad's zu Eingang von Muṇḍaka bemerkt: *asya ca çirovratibhir adhyetavyatvâd Muṇḍaka-iti-âkhyâ;* wozu freilich nicht stimmt, daſs er nachher bei der Stelle Çaṅkara's Meinung reproduziert.

sammlung pflegt sie zu fehlen; unter den zehn Upanishad's, welche Muktikâ und ähnliche Sammlungen als die wichtigsten voranstellen, nimmt sie nach Îçâ, Kena, Kaṭha, Praçna die fünfte Stelle ein; Nârâyaṇa zählt die Atharva-Upanishad's von ihr aus als erster; schon Bâdârâyaṇa widmet ihr drei von den achtundzwanzig Adhikaraṇa's, in denen er die Brahmanlehre abhandelt (System des Vedânta S. 130), und Çañkara zitiert sie allein in dem Brahmasûtra-Kommentar 129 mal (l. c. S. 32).

Diese Bevorzugung verdankt unsre Upanishad nicht sowohl der Originalität des Inhalts, denn die meisten Gedanken sind nachweislich älteren Texten entlehnt, als vielmehr der Reinheit, mit welcher sie die alte Vedântalehre vorträgt, und der Schönheit der Verse, in denen sie dieselbe zum Ausdrucke bringt. Sie setzt voraus zunächst und vor allem Chândogya, sehr wahrscheinlich auch Bṛihadâraṇyaka und Taittirîya, und so wohl auch Kâṭhaka, mit der sie mehrere Stellen gemein hat, welche dort im Zusammenhang vorkommen, während sie in Muṇḍaka mehr abgerissen stehen. Der Sprache und sonstigen Haltung nach dürfte sie am nächsten zu Bṛihannârâyaṇa und Çvetâçvatara zu stellen sein; mit letzterer Upanishad teilt sie den poetischen Schwung, den Mangel einer geordneten Gedankenfolge und die Zügellosigkeit des Metrums, ist aber weniger reich an originellen Gedanken und dafür hinwiederum freier von theistischen und häretischen Neigungen als dieselbe. Mehrere wichtige Stellen hat Muṇḍaka mit Çvetâçvatara und anderseits mit Bṛihannârâyaṇa gemein; ein Vergleich derselben (siehe die Anmerkungen) macht es wahrscheinlich, dafs Çvetâçvatara von Muṇḍaka, und Muṇḍaka wiederum von Bṛihannârâyaṇa benutzt worden ist. Im grofsen und ganzen aber gehören sie sicher alle drei demselben Zeitalter an.

Eine Disposition der Muṇḍaka-Upanishad läfst sich, ohne Gewalttätigkeiten, nicht wohl geben, und nur ganz im allgemeinen kann man sagen, dafs von den drei Teilen, aus denen sie besteht (und deren jeder wieder in zwei Hälften zerfällt), der erste die Vorbereitungen der Brahmanerkenntnis, der zweite die Lehre von Brahman und der dritte den Weg zu Brahman behandelt. Wiederholt aber kommt das Thema des dritten Teiles schon im zweiten, das des zweiten wieder im dritten, und das aller beider schon im ersten zum Durchbruche.

Erstes Muṇḍakam.

Erste Hälfte.

Zunächst wird die Genealogie der Wissenschaft gegeben. Sie ist durch die Glieder:

Brahmán
Atharvan[1]
Añgir[1]

---

[1] Der nur hier vorkommende *Añgir* ist wohl aus *Añgiras* herausetymologisiert, und *Atharvâya* dürfte nichts als ein alter Fehler für *Atharvaṇe* sein,

Satyavâha Bhâradvâja
Añgiras

zu *Çaunaka* gelangt, welcher, wie die Frager Chând. 5,11,1 *mahâçâla* (von grofsem Reichtum) heifst und dem Añgiras die unzweifelhaft auf Chând. 6,1,2 (vgl. oben S. 154), vielleicht daneben noch auf Bṛih. 2,4,5 (Schlufs) und 7—9, beruhende Frage vorlegt: „Was ist dasjenige, mit dessen Erkenntnis diese ganze Welt erkannt worden ist?“ — Añgiras beginnt seine Antwort damit, dafs er, was hier zuerst geschieht, niedere und höhere Wissenschaft unterscheidet, worunter jedoch nicht, wie später im Vedânta, die *saguṇâ* und *nirguṇâ vidyâ* zu verstehen ist; vielmehr begreift die niedere Wissenschaft das rituelle Wissen, wie es in den vier Veden und den, hier zuerst aufgezählten, sechs Vedâñga's niedergelegt ist; die höhere Wissenschaft ist die Lehre vom Brahman, oder, wie es hier heifst, vom *Aksharam* (dem Unvergänglichen). Dieser Name, wie auch die Charakterisierung desselben durch negative Attribute, beruht wohl auf Bṛih. 3,8,8, während die folgenden, hier und in der Fortsetzung 2,1,1 das Hervorgehen der Welt aus Brahman schildernden Bilder durch Erweiterung aus Bṛih. 2,1,20 gewonnen sein dürften. Zum Schlufs folgt Vers 8 eine Stufenreihe von Prinzipien, von denen Vers 9 behauptet, dafs sie alle (wie sie, summarisch und ohne Ordnung, nochmals erwähnt werden) aus dem allwissenden Âtman hervorgegangen sind. Ihre Abfolge, mit Çañkara's, allerdings sich nicht konsequent bleibender Erklärung (*v.* 8 soll *prâṇa*, *v.* 9 *brahman* = Hiraṇyagarbha sein) ist:

yaḥ sarvajñaḥ, sarvavid (= Brahman)
annam (= Avyâkṛitam)
prâṇaḥ (= Hiraṇyagarbha)
manas
satyam (die Elemente), *lokâḥ, karmâṇi.*

Vergleichen wir diese Stufenfolge mit der oben S. 265 aus Kâṭhaka zusammengestellten, so zeigt sich, dafs sie im wesentlichen dieselbe ist, nur dafs sie, durch Verschmelzung von *mahân âtmâ* und *buddhiḥ* zu *prâṇa*, der Sâñkhyalehre noch um einen Schritt näher gekommen ist. Doch möchten wir diese Bemerkung, bei der Unsicherheit der Erklärungen Çañkara's, nicht zu weitern Schlüssen benutzen. Vgl. auch die Anmerkungen zu 2,1,2—3 (S. 550. 551).

1. Brahmán entstand als erster von den Göttern,
Als Schöpfer dieses Weltalls und Behüter.
Der lehrte seinem ältsten Sohn Atharva(n)
Das Brahmanwissen, alles Wissens Grundstein.

2. Was Brahmán vormals lehrte dem Atharvan,
Das Brahmanwissen, sagte der dem Añgir,
Dieser dem Satyavâha Bhâradvâja,
Und der dem Añgiras, das Höchst-und-Tiefste.

3. Da geschah es, dafs Çaunaka, ein Mann von grofsem Reichtume, dem Añgiras in geziemender Weise nahte und ihn fragte: „Was ist, o Ehrwürdiger, dasjenige, mit dessen Erkenntnis diese ganze Welt erkannt worden ist?"

4. Und er sprach zu ihm: „Zwei Wissenschaften soll man wissen nach dem, was die Brahmanwisser sagen, nämlich die höhere und die niedere.

5. Die niedere ist der Ṛigveda, Yajurveda, Sâmaveda, Atharvaveda,

Lautlehre, Kultus, Grammatik,
Wortschatz, Metrik, Astronomie.

Aber die höhere ist die, durch welche jenes Unvergängliche *(aksharam)* erkannt wird; 6. jenes, welches

Unsichtbar, ungreifbar, ohne Stammbaum, farblos,
Ohn' Aug' und Ohren, ohne Händ' und Füfse,
Ewig, durchdringend, überall, schwer erkennbar,
Jenes Unwandelbare,
Das als der Wesen Schofs die Weisen schauen.

7. Wie eine Spinne ausläfst und einzieht [den Faden],
Wie auf der Erde spriefsen die Gewächse,
Wie auf Haupt und Leib des Menschen, der lebt, die Haare,
So aus dem Unvergänglichen alles, was hier ist.

8. Durch Tapas breitet sich Brahman,
Aus ihm entwickelt Nahrung sich,
Aus Nahrung Odem, Geist, Wahrheit,
Welt und, in Werken, Ewigkeit.

9. Der Allkenner und Allwisser,
Dessen Tapas Erkenntnis ist,
Aus ihm ist alles dies: Brahman,
Name, Gestalt und Nahrung auch.

Zweite Hälfte.

Dieser Abschnitt unterbricht den Zusammenhang (2,1,1 schliefst an 1,1,7 an) und gibt eine zweite, von der des vorigen Abschnitts verschiedene, Einleitung zur Lehre der Upanishad. Dort war es ein rein intellektuelles Motiv, aus welchem Çaunaka dem Añgiras die Frage nach dem, mit dessen Erkenntnis alles erkannt sei, vorlegt, — hier ist es der Überdrufs an der durch die Werkheiligkeit nicht zur Ruhe kommenden Seelen-

wanderung, welcher den Schüler mit dem Brennholze in der Hand zum Lehrer gehen heifst. Auch die einzelnen Teile dieses Abschnitts stimmen nicht recht zusammen; zuerst wird der Opferkultus enthusiastisch gepriesen und anempfohlen (1—6), um dann plötzlich (7—10) in der schärfsten Weise verworfen zu werden, wobei Vers 8, infolge der vorherigen Erwähnung des *çreyas*, aus dem Zusammenhange Kâṭh. 2,5 herübergenommen zu sein scheint; in Vers 9 wird sodann derselbe Gedanke noch weiter ausgesponnen. Vers 10—11 schildert Pitṛiyâna und Devayâna in Anlehnung an Chând. 5,10,1—3 *(tapaḥçraddhe)*, während 3,1,6 vielmehr die Parallelstelle Bṛih. 6,2,15 *(satyena)* vorschwebt. — Der ganze Abschnitt macht den Eindruck, hinterher in die ursprüngliche Komposition eingeschoben zu sein.

1. Dieses ist die Wahrheit:

Die Werke, die in den Liedern Weise schauten,
Sind vielfach ausgebreitet in der Dreiheit [der Veden];
Die übt ihr stets, Verwirklichung[1] begehrend;
Der Pfad führt euch zur Welt der Werkvergeltung.

2. Wenn die Flamme emporzüngelt,
Wenn hell das Opferfeuer flammt,
Dann zwischen den zwei Schmalzspenden
Soll die Trankgüsse opfern man,
mit Glauben sei es dargebracht.

3. Wer dem Feueropfer nicht Neu- und Vollmondsopfer,
Viermonats-, Erstlingsopfer, Gastbewirtung läfst folgen,
Nicht opfert, ohne Allgötterspende, oder falsch, —
Den bringt sein Opfern um alle sieben Welten.[2]

4. Die Schwarze, Fletschende, Gedankenschnelle,
Hochrote, Funkenstiebende, Rauchfarb'ge,
Und die Allschimmernde, hehre, — das sind, schaukelnd,
Des Opferfeuers sieben Flammenzungen.

5. Wer sich ans Werk macht, während diese funkeln,
Und rechtzeitig die Opfergüsse vornimmt,
Den führen sie als Sonnenstrahlen aufwärts,
Dorthin, wo thront der eine Herr der Götter.

6. «Komm mit! Komm mit!» so sprechen die Spenden glanzreich
Und führen auf Sonnenstrahlen den Opfrer aufwärts;

---

[1] D. h. Vergeltung; *satyam* ist dasselbe wie *ṛitam*, Kâṭh. 3,1.

[2] Die sieben Welten: *bhûr*, *bhuvaḥ*, *svar*, *mahar*, *janas*, *tapas*, *satyam*, werden, unsers Wissens, zuerst aufgezählt Taitt. Âr. 10,27—28.

Mit lieben Worten redend und ihm schmeichelnd:
«Dort winkt euch die heil'ge Brahmanwelt des Frommen».

---

7. Doch schwankend und unstet sind jene Opferhaften,
Die achtzehn, in denen das niedre Werk sich ausdrückt[1];
Die Toren, die danach als dem Bessern (Kâṭh. 2,1) trachten,
Verfallen wieder dem Alter und dem Tode.

8.[2] In des Nichtwissens Tiefe hin sich windend,
Sich selbst als Weise, als Gelehrte wähnend,
So stofsen ziellos sich herum die Toren,
Wie Blinde, die ein selbst auch Blinder anführt.

9. Im Nichtwissen vielfältig hin sich windend,
Am Ziel der Wünsche wähnen sich die Toren;
Vor Werkdienst kommen sie nicht zur Besinnung,
Der Not verfallend, wenn der Lohn verbraucht ist.

10. Opfer und Werke für das Höchste haltend,
Nichts andres, Besseres wissen sie sich, die Betörten.
Auf des Werkhimmels Rücken genossen habend,
Geh'n sie zurück in diese Welt und tiefer.

11. Doch die im Wald Askese und Glauben üben[3],
Beruhigt, wissend, nur vom Bettel lebend,
Die gehen staublos durch der Sonne Pforte
Zum ewigen Geiste, zum wandellosen Âtman.

12. Der Weise, prüfend die werkgewirkten Welten,
Abwende sich; nichts wirkt die ungewirkte![4]

---

[1] Nach Çañkara: die sechzehn Priester, der Veranstalter des Opfers und seine Gattin. Der Ausdruck *yeshu karma uktam* scheint aber vielmehr auf vedische Schriftwerke hinzuweisen. Sollte etwa gar schon an die zwölf Abteilungen des Veda (oben S. 1—2) nebst den vorher (1,1,5) erwähnten sechs Vedâñga's zu denken sein?

[2] Bis auf den Ausdruck *jañghanyamânâḥ* = Kâṭh. 2,5.

[3] Wie vorher der Pitṛiyâna, so wird hier der Devayâna beschrieben, und zwar nicht nach Bṛih. 6,2,15, sondern nach Chând. 5,10,1, welche Stelle *(ye ca ime araṇye „çraddhâ tapa" iti upâsate)* schon hier (wie auch in der Parallelstelle Bṛih. 6,2,15) nicht mehr ganz richtig verstanden wird. — Ob unser Autor auch im Devayâna nur die Frucht der niedern Wissenschaft und noch nicht das Höchste sieht, ist aus seiner Darstellung nicht zu erkennen. Vgl. Muṇḍ. 3,1, Einleitung.

[4] Die ungewirkte Brahmanwelt, *akṛito brahmalokaḥ*, Chând. 8,13.

Sie zu erkennen such' er auf den Lehrer,
Mit Brennholz, der schriftkundig, fest in Brahman.

13. Ihm, der geziemend nahte, stillen Herzens
Und ruhevoll, teilt mit sodann der Weise,
So wie sie ist, die Wissenschaft vom Brahman,
Dem Unvergänglichen, dem Geist, der Wahrheit.

Zweites Muṇḍakam.

Erste Hälfte.

Dieser Abschnitt entwirft über das Brahman und seine Entfaltung zu den Erscheinungen der Welt ein Bild von grofser, poetischer Schönheit. Das Metrum ist sehr frei behandelt und löst sich stellenweise so sehr in rhythmische Prosa auf, dafs wir auf eine Wiedergabe der Silbenzahl verzichten müssen. Der Inhalt erinnert auf Schritt und Tritt an frühere Upanishadstellen, ohne dafs es immer möglich wäre, eine Entlehnung mit Sicherheit festzustellen. Am meisten ist wohl die Schilderung des *Aksharam* benutzt, welche Yâjñavalkya Bṛih. 3,8 im Gespräche mit der Gârgî entwirft. Aber auch an das Purushalied Ṛigv. 10,90 finden sich Anklänge, und so, wie die Anmerkungen zeigen, noch an vieles andere. Erst der Schlufsvers lenkt zu dem Gedanken ein, dafs derjenige, welcher dieses Brahman in seinem Herzen weifs, dadurch „die Knoten des Nichtwissens" (oben S. 287, Anm.) auflöse.

1. Dieses ist die Wahrheit:

Wie aus dem wohlentflammten Feuer die Funken,
Ihm gleichen Wesens, tausendfach entspringen,
So geh'n, o Teurer, aus dem Unvergänglichen
Die mannigfachen Wesen
Hervor und wieder in dasselbe ein (Taitt. 3,1).

2. Denn himmlisch ist der Geist, der ungestaltete (Bṛih. 2,3,5),
Der draufsen ist und drinnen (Îçâ 5), ungeboren,
Der odemlose, wünschelose (Bṛih. 3,8,8), reine,
Noch höher, als das höchste Unvergängliche.[1]

[1] *Purusha* und *Aksharam* (Ursubjekt und Urobjekt), die vorher als Einheit behandelt waren, werden hier noch unterschieden, ähnlich wie oben (1,1,8—9) der *Sarvajña* und das *Brahman*.

3. Aus ihm entsteht der Odem, der Verstand und alle Sinne,
Aus ihm entstehen Äther, Wind und Feuer,
Das Wasser und, alltragende, die Erde.[1]

4. Sein Haupt ist Feuer, seine Augen Mond und Sonne,
Die Himmelsgegenden die Ohren,
Seine Stimme ist des Veda Offenbarung.
Wind ist sein Hauch, sein Herz die Welt, aus seinen Füfsen
Erde (Ṛigv. 10,90,14),
Er ist das innre Selbst in allen Wesen (Kâṭh. 5,9—12).

5.[2] Aus ihm entsteht das Feuer, dessen Brennholz die Sonne ist
(Chând. 5,4,1),
Aus Soma wird Regen (Chând. 5,5,2), Pflanzen aus der Erde;
Der Mann ergiefst den Strom in die Genossin (Chând. 5,8,2),
Nachkommen viele sind dem Geist geboren.

6. Aus ihm sind Hymnen, Lieder, Opfersprüche (Ṛigv. 10,90,9),
Die Weihen, Opfer, Bräuche, Opfergaben,
Jahrlauf und Opferbringer (Bṛih. 3,8,9), und die Welten,
Die Soma's und der Sonne Licht verklären.[3]

7. Aus ihm die Götter vielfach sind entstanden
Und Selige[4], aus ihm Menschen, Vieh und Vögel (Ṛigv. 10,90,8);
«Einhauch und Aushauch, Reis und Gerste» (Atharvav. 11,4,13),
Glaube,
Kasteiung, Wahrheit, Brahmanwandel, Vorschrift.

8.[5] Sieben Organe sind aus ihm, mit sieben
Brennhölzern, sieben Flammen, Opferspenden,
Und sieben Welten sind, in die sie schweifen
Aus ihrer Höhle, wo versteckt je sieben.

9.[6] Aus ihm sind Weltmeere und alle Berge,

---

[1] Die Genealogie ist ähnlich wie oben (1,1,8—9):
Purusha-Aksharam
prâṇa
manas
Sinnesorgane und Elemente.
Vgl. dazu oben S. 546 und 265, sowie die Stufenfolge der Sâñkhya-Prinzipien.

[2] Kurzes Résumé der Fünffeuerlehre nach Chând. 5,3—10.

[3] Die Welten des Pitṛiyâna und Devayâna, Chând. 5,10.

[4] „Götter und Selige" beruhen wohl auf einer ungenauen Reminiszenz an Ṛigv. 10,90,7.

[5—6] Die Tätigkeit der sieben Sinne (Augen, Ohren, Nasenlöcher, Mund).

Aus ihm die Ströme rinnen allgestaltig,
Aus ihm sind Pflanzen und Nahrungssaft, durch den er
In den Wesen als ihr inneres Selbst Bestand hat.

10. Ja, Purusha ist dies Weltall (Ṛigv. 10,90,2),
Werk[1], Tapas, Brahman, Unsterbliches; —
Wer dieses weifs verborgen in der Höhle [des Herzens],
Der sprengt, o Teurer, des Nichtwissens Knoten.

Zweite Hälfte.

Dieser Abschnitt fährt fort, das höchste Wesen zu feiern, indem er namentlich auf das Weilen desselben im Herzen verweist und den Weg, um mittels Meditation des Om-Lautes zu ihm zu gelangen, beschreibt, wodurch die Betrachtungen des folgenden Teiles vorbereitet werden. Der Dichter zeigt hier einen Taumel der Begeisterung, in dem ihm der Hörer und Leser kaum zu folgen vermag. Die Sprache ist kurz, abgerissen, nur andeutend, stellenweise kaum verständlich; das Metrum löst sich in wilde Rhythmen auf. Doch ist auch hier das Epigonentum nicht zu verkennen: die meisten Gedanken lassen sich, als der frühern Upanishadliteratur entlehnt, mit mehr oder weniger Sicherheit nachweisen. Eigentümlich ist namentlich das Bild von Bogen, Pfeil und Zielscheibe, Vers 3—4, und der herrliche Vers 8, wiewohl auch er nur als eine glückliche Zusammenfassung früherer Gedanken sich erweist.

---

erscheint als Opfer: die Eindrücke sind das Brennholz, die Reaktion gegen dieselben die Flamme, die Opferspenden sind die Wahrnehmungen des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens; die Summe der einzelnen Wahrnehmungen bildet die Welt des betreffenden Organs. Alle Sinnesorgane werden regiert vom Manas, welches seinen Sitz im Herzen hat. — Vers 8—9 begegneten uns schon, mit einigen Varianten, Mahânâr. 10,2—3 (oben S. 247). Da die Gedanken der beiden Verse ganz verschieden sind, so kann ihr Zusammenstehen an beiden Stellen nicht zufällig sein; hier mufs eine Entlehnung stattgefunden haben. Auf welcher Seite die Ursprünglichkeit liegt, kann nicht zweifelhaft sein. Der ganze Abschnitt Mahânâr. 10 besteht, wie oben S. 247—249 nachgewiesen, aus Entlehnungen. Hingegen geht, wie so vieles in dem Abschnitte Muṇḍ. 2,1, auch der neunte Vers desselben zurück auf die Yâjñavalkyarede Bṛih. 3,8,8—9 und ist eine Nachdichtung derselben, nicht aber ein anderswoher entlehntes Zitat. Die Verse 8—9 stammen also nicht aus einer für Muṇḍ. und Mahânâr. gemeinsamen Quelle, sondern sind in Muṇḍaka ursprünglich. — Hieraus ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit das wichtige Resultat, dafs die Muṇḍaka-Upanishad schon bei der Komposition von Taitt. Âr. 10 benutzt worden ist.

[1] Das metrisch überschüssige *karma* fehlt bei der Anführung der Stelle durch Çaṅkara, ad Brahmasûtra p. 705,11 (mit Ausnahme zweier Handschriften).

1. Was offenbar ist und verborgen doch
Weilt in der Höhle, als der grofse Ort,
In welchem eingespeicht, was lebt und haucht und schliefst
die Augen (Ṛigv. 10,121,3),
Was ihr als höher, als was ist und nicht ist, wifst (Çvet 4,18),
Erkenntnis übersteigend, der Geschöpfe Höchstes,

2. Was flammenlohend, was des Feinen Feinstes,
Auf dem beruh'n Welten und Weltbewohner,
Das Unvergängliche, Brahman,
Das Odem, Rede und Verstand,
Das ist die Wahrheit, das Unsterbliche,
Ja das, o Teurer, sollst als Ziel du treffen.

3. Der Upanishad's grofse Waffe ergreif' als Bogen,
Den Pfeil leg' auf, geschärft durch Meditation,
Den spanne durch auf Brahman's Sein gelenkten Geist
Und triff, o Teurer, als Ziel das Unvergängliche.

4. Als Bogen Om, als Pfeil Seele,
Als Ziel Brahman bezeichnet wird;
In ihm, nicht lässig (Kâṭh. 6,11), zielnehmend,
Dringt man ein, wie der Pfeil im Ziel.

5. In ihm sind Himmel, Erde und der Luftraum
Gewoben (Bṛih. 3,8,7), der Verstand mit allen Sinnen;
Ihn kennt ihr als den Âtman und lafst fahren
Die andern Reden (Bṛih. 4,4,20), er ist die Unsterblichkeits-
brücke (Çvet. 6,19).

6. In dem gefügt die Herzadern (Bṛih. 2,1,19)
Wie Speichen in der Nabe sind,
Er weilt im Innern und wird geboren vielfach,
Om! so sprecht ihr und meditiert den Âtman,
Heil euch! zum Ufer geht's jenseits des Dunkels (Chând. 7,26,2).

7. Der Allkenner und Allwisser (Muṇḍ. 1,1,9),
Dessen Gröfse die Welt euch zeigt (Chând. 3,12,6),
In der himmlischen Brahmanstadt (Chând. 8,1,1)
Im Herzensraum als Âtman weilt!
Geist ist sein Stoff, er lenkt den Leib des Lebens (Chând. 3,14,2),
Wurzelt in Nahrung, weilt versteckt im Herzen (Kâṭh. 6,17),
Dort finden ihn die Weisen und erblicken
Den Wonneartigen (Taitt. 2,5), unsterblich, glanzreich.

8. Wer jenes Höchst-und-Tiefste schaut,
Dem spaltet sich des Herzens Knoten (Chând. 7,26,2),
Dem lösen alle Zweifel sich (Chând. 3,14,4),
Und seine Werke werden Nichts (Bṛih. 4,4,22).

9. In goldner, herrlichster Hülle (Bṛih. 5,15)
Staublos und teillos Brahman thront;
Glanzvoll, der Lichter Licht (Bṛih. 4,4,16) ist es,
Und dies kennt, wer den Âtman kennt.

10.[1] Dort leuchtet nicht die Sonne, nicht Mond noch Sternenglanz,
Noch jene Blitze, geschweige irdisch Feuer.
Ihm, der allein glänzt, nachglänzt alles andre,
Die ganze Welt erglänzt von seinem Glanze.

11.[2] Brahman ist dies Unsterbliche im Osten,
Brahman im Westen, Brahman im Süden und Norden;
Brahman erstreckt nach unten sich und oben,
Brahman ist dieses herrlich grofse Weltall.

Drittes Muṇḍakam.

Erste und zweite Hälfte: Dieses letzte Muṇḍakam schildert in seinen beiden Teilen, mit mannigfacher Anlehnung an Chândogya, Bṛihadâraṇyaka und andre Upanishad's, die Erlösung, wobei die verschiedenen Gesichtspunkte, welche das Thema der Betrachtung bietet (Gegensatz des Erlösten und Nichterlösten, Weg zur Erlösung, Schilderung der Herrlichkeit des Brahman und der Seligkeit des Erlösten), ungeordnet durcheinander laufen. Schlimmer als dieser Mangel an Disposition und nicht aufzuwiegen durch alle Schönheit der Verse im einzelnen ist die Haltungslosigkeit, welche in den eschatologischen Vorstellungen unsrer Upanishad herrscht. Die Grundanschauung ist, dafs man durch Wissen das Brahman erlangt, ja, zu ihm wird, wie es, schöner als irgendwo, in dem berühmten Satze 3,2,9 ausgesprochen wird: *sa yo ha vai tat paramam brahma veda, brahma eva bhavati,* — welchen Anquetil Duperron mit Recht seiner Übersetzung des Oupnekhat als Motto vorsetzt, indem er ihn kurz und treffend übersetzt: *quisquis Deum intelligit, Deus fit;* — aber wiederholt wird diese intellektuelle Erlösungstheorie durchbrochen von dem aus Taitt. 2 stammenden Gedanken, dafs die Erlösung eine überintellektuelle Einswerdung sei

---

[1] Auch hier, wie Çvet. 6,14, müssen wir schliefsen, dafs der Vers aus Kâṭh. 5,15 entlehnt ist, da er allein dort in seinem natürlichen Zusammenhange erscheint.

[2] Der ganze Vers ist aus Chând. 7,25,1 gebildet.

(3,1,8: *jñâna-prasâdena;* 3,2,7: *karmâṇi vijñânamayaç ca âtmâ*). — Und ebenso werden die den Devayâna als Höchstes hinstellende Fünffeuerlehre und die Theorie Yâjñavalkya's, nach welchem die Erlösung in einem unmittelbaren Aufgehen in Brahman besteht (vgl. über den Widerspruch dieser Anschauungen unsere Einleitung zu Bṛih. 6,1 oben S. 500 fg.), von unsrer Upanishad nebeneinander und miteinander vermengt vorgetragen, ohne daſs der Widerspruch durch die spätere *Kramamukti*-Theorie (Çvet. 1,11; Syst. des Vedânta S. 430. 472) vermittelt würde oder auch nur deutlich zum Bewuſstsein käme. Auch hier zeigt sich wieder als Grundcharakter unsrer Upanishad: viele Schönheit im einzelnen, aber Mangel an systematischer Klarheit, infolge der Abhängigkeit von älteren, sich widersprechenden Vorstellungen.

Erste Hälfte.

1.[1] «Zwei schönbeflügelte, verbundene Freunde
«Umarmen einen und denselben Baum;
«Einer von ihnen speist die süſse Beere,
«Der andre schaut, nicht essend, nur herab.»

2.[2] Zu solchem Baum der Geist, herabgesunken,
In seiner Ohnmacht grämt sich wahnbefangen;
Doch wenn er ehrt und schaut des andern Allmacht
Und Majestät, dann weicht von ihm sein Kummer.

3.[3] Wenn ihn der Seher schaut, wie Goldschmuck strahlend,
Den Schöpfer, Herrn und Geist, die Brahmanwiege,
Dann schüttelt der Weise Gutes ab und Böses (Chând. 8,13),
Eingehend fleckenlos zur höchsten Einheit.

4. Er glänzt in allen Wesen als ihr Leben,
Der Weise, Kenner, — niemand spricht ihn nieder, —
Mit dem Âtman spielt er, freut er sich, befaſst sich[4],
So ist der Trefflichste der Brahmankenner.

[1—2] Zu Vers 1—2 vgl. die Parallelstelle Çvet. 4,6—7. Schwer ist, zu bestimmen, auf welcher Seite die Priorität liegt. Der Zusammenhang entscheidet nichts. Die in den Versen hervortretende Vorliebe für altvedische Zitate sowie die theistischen Neigungen sind Züge, von welchen sonst unsere Upanishad frei ist (*îçâ* kommt nur noch in dem folgenden, interpretierenden Verse vor), während beide gerade für die Çvetâçvatara-Upanishad durchweg charakteristisch sind.

[3] Zitiert, mit Änderung des Schlusses, (wohl aus unsrer Upanishad) Maitr. 6,18.

[4] Die Worte *âtmakrîḍa', âtmarati-kriyâvân* (so die bessere Lesung) stammen unzweifelhaft aus Chând. 7,25,2, wobei *kriyâvân* das etwas anstöſsige

5.[1] Durch Wahrheit, Tapas wird erfaſst der Âtman,
Durch volles Wissen, steten (Chând. 2,23,1) Brahmanwandel;
Im Leib, aus Licht bestehend (Bṛih. 4,3,7), glänzend ist er,
Ihn schaun die Büſser, deren Schuld getilgt ist.

6. Wahrheit ersiegt er[2], nicht Unwahrheit,
Durch Wahrheit öffnet sich der Devayâna[3],
Auf dem empor die Weisen, wunschvollendet,
Zum höchsten Hort der Wahrheit hingelangen.

7. Groſs ist es, himmlisch, undenkbar gestaltet,
Und doch erglänzt es feiner als das Feine;
Ferner als Fernes und doch hier so nahe,
Geborgen hier, in des Betrachters Herzen.

8. Nicht reicht zu ihm das Auge, nicht die Rede,
Nicht andre Sinnengötter, Werk, Kasteiung:
Wenn ruhig das Erkennen, rein das Herz ist (Chând. 7,26,2),
Dann schaut man sinnend ihn, den Ungeteilten.

9. Geheim ist er, nur durch das Herz erkennbar,
In das der Prâṇa fünffach eingegangen,
Dem mit den Prâṇa's der Geist ist eingewoben.
Ist dies rein, dann entfaltet sich der Âtman.

10.[4] Die Welt, die man sich, rein an Herzen, vorstellt,
Und alle Wünsche, die man mag begehren,
Diese Welt erlangt man so und diese Wünsche,
Darum, wer Glück wünscht, ehre den Âtmanwisser!

Zweite Hälfte.

1. Denn er kennt jene höchste Brahmanwohnung (Chând. 8,1,1),
In der beschlossen die Weltlichter glänzen (Chând. 8,1,3);
Ja, wer den Puṛusha, frei von Verlangen,
Verehrt, kommt los von dieser Welt der Zeugung.

âtmamithuna', *âtmânandaḥ* zusammenfaſst. Hiernach muſste auch *ativâdin* im Sinne von Chând. 7,15,4 verstanden werden.

[1] Vgl. Bṛih. 4,4,22 Mâdhy.: *brahmacaryeṇa, tapasâ.*

[2] Der *ativâdin* (Chând. 7,16), der oben (Vers 4) erwähnt wurde.

[3] Nach Bṛih. 6,2,15, nicht nach Chând. 5,10,1.

[4] Der ganze Vers, mitsamt der Gesinnung, welche er bekundet (oben S. 187), beruht auf Chând. 8,2. Andern Geist atmet der Vers 3,2,2.

2. Wer Wünsche noch begehrt und ihnen nachhängt,
Wird durch die Wünsche hier und dort geboren (B
Wer aber wunschgestillt (Bṛih. 4,4,6), wes Selbst bereitet
(Chând. 8,13),
Dem schwinden alle Wünsche schon hienieden.

3.[1] Nicht durch Belehrung wird erlangt der Âtman,
Nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit;
Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen;
Ihm macht der Âtman offenbar sein Wesen.

4.[1] Nicht dem, der kraftlos, wird zuteil der Âtman,
Der lässig ist (Kâṭh. 6,11), der Tapas übt, das unecht[2];
Doch wer als Wissender strebt durch jene Mittel,
In dessen Brahmanheim (Chând. 8,1,1) geht ein der Âtman.

5. Doch Weise, die, erkenntnissatt, ihn fanden,
Ihr Selbst bereitet (Chând. 8,13), leidenschaftlos, ruhig,
Sie, deren Seele wohlgerüstet, gehen
Von allher in das All, allgegenwärtig.

6.[3] Die der Vedântalehre Sinn ergriffen,
Entsagungsvoll, die Büfser, reinen Wesens,
In Brahman's Welt zur letzten Endzeit werden
Völlig unsterblich und erlöset alle.

7. Die fünfzehn Teile gehn, woher sie kamen,
Und alle Götter je nach ihrer Gottheit[4];

---

[1] Vers 3—4 unterbrechen den Zusammenhang. Vers 3 ist = Kâṭh. 2,23; Vers 4 sucht den Gedanken fortzuentwickeln, ohne doch seiner Bedeutung gerecht zu werden. Hierin liegt wohl ein sicheres Kennzeichen der Entlehnung.

[2] Nach Çankara ist hier *tapas = jñânam, liñgam = sannyâsaḥ.* Auf diese Art läfst sich aus allem alles machen. Wahrscheinlich ist *aliñgaṃ tapas* die Askese, der das rechte Merkmal, nämlich das Merkmal der Erkenntnis, abgeht. Ein andres Merkmal verlangt von der echten Askese Paulus, 1. Kor. 13,3.

[3] Der Ausdruck *çuddhasattva* (vgl. 3,1,8. 9. 10. Chând. 7,26,2) geht, wie so vieles in diesem Muṇḍakam, auf Chând. 7 zurück, und spricht somit dafür, dafs der Vers hier ursprünglich, hingegen Mahânâr. 10,22 von hier entlehnt ist.

[4] Das Auge zur Sonne usw. Über die fünfzehn Teile vgl. die Einleitung zu Praçna 6.

Werk aber und erkenntnisart'ger Âtman (Taitt. 2,4),
Sie werden alle eins im höchsten Ew'gen.

8. Wie Ströme rinnen und im Ozean,
Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,
So geht, erlöst von Name und Gestalt,
Der Weise ein zum göttlich höchsten Geiste.

9. Wahrlich, wer jenes höchste Brahman kennt, der wird zu Brahman. Keiner entspringt in seiner Familie, der das Brahman nicht wüſste. Er überschreitet den Kummer (Chând. 7,1,3), überschreitet das Böse, und, von den Knoten des Herzens befreit (Chând. 7,26,2), wird er unsterblich.

10. Darüber ist der Vers:

Werktüchtige, Schriftkundige, Brahmantreue,
Sich selbst, als einigem Ṛishi, gläubig opfernd[1],
Die lehre man dies Brahmanwissen, wenn sie
Das Kopfgelübde[2] regelrecht erfüllten."

11. Dieses ist die Wahrheit. Sie hat vordem der weise Aṅgiras verkündigt. Keiner darf dies lesen, der nicht das Gelübde erfüllte.

Verehrung den höchsten Weisen! Verehrung den höchsten Weisen!

---

[1] Da der „einige Ṛishi" Praçna 2,11 der Prâṇa ist, so wird hier an das Prâṇâgnihotram zu denken sein; vgl. über dasselbe oben S. 146

[2] Über das *Çirovratam* vgl. die Einleitung, oben S. 544.

Die Praçna-Upanishad.

Die an den Atharvaveda, und zwar, wie es scheint, an die Pippalâda-Rezension desselben, sich anschliefsende Praçna-Upanishad behandelt in sechs Fragen *(praçna)*, welche von sechs Brahmanforschern an den weisen Pippalâda gerichtet werden, sechs Hauptpunkte der Vedântalehre:

1. Ursprung der Materie und des Lebens aus Prajâpati.
2. Superiorität des Prâṇa über die übrigen Lebenskräfte.
3. Der Prâṇa und seine Verzweigungen im Menschen.
4. Über Traumschlaf und Tiefschlaf.
5. Meditation des Lautes Om.
6. Die sechzehn Teile des Menschen.

Die einrahmende Erzählung scheint eine Nachbildung von Çatap. Br. 10,6,1 fg. Chând. Up. 5,11,1 fg. zu sein, nur dafs dort viel passender die sechs Brahmanen über ein gemeinsames Thema den König Açvapati befragen, während in der Praçna-Upanishad jeder etwas andres fragt, so dafs das gemeinschaftliche Aufsuchen des Pippalâda nicht recht motiviert ist, zumal beim letzten Frager, der für seine Frage noch ein besonderes Motiv angibt.

Erster Praçna.

Die Frage, woher die Geschöpfe entspringen, dient nur als Anlafs, um die Natur, als Erzeugnis des Prajâpati, in zwei Seiten zu zerlegen, *rayi* (Materie) und *prâṇa* (Leben). Ersterem wird die dunkle Seite der Welt (Mond, Winter, dunkle Monatshälfte, Nacht), letzterem die helle Seite (Sonne, Sommer, helle Monatshälfte, Tag) untergeordnet. Dem *rayi* entspricht der Pitṛiyâna, dem *prâṇa* der Devayâna, in deren Schilderung sich der Autor an Chând. 5,3—10 (nicht Bṛih. 6,2) anschliefst. Am Schlusse wird angedeutet, dafs die Zeugung *(prajâpativratam)* der dunkeln Seite angehört, während der hellen, zur Erlösung des Devayâna führenden, die Keuschheit *(brahmacaryam)* entspricht.

1. Sukeçan Bhâradvâja, Çaivya Satyakâma, Sauryâyaṇin Gârgya, Kausalya Âçvalâyana, Bhârgava Vaidarbhi und Kavandhin Kâtyâyana, diese alle, Brahman als Höchstes haltend und in Brahman feststehend, forschten nach dem höchsten Brahman, und mit den Worten: „Er, fürwahr, wird dieses alles erklären", nahten sie sich mit dem Brennholze in den Händen (Chând. 5,11,6) dem erhabenen Pippalâda. 2. Da sprach der Weise zu ihnen: „Noch weiter (vgl. Chând. 8,9,3. 10,4. 11,3) werdet ihr in Askese, Brahmanwandel (Keuschheit) und Glaube (vgl. Bṛih. 4,4,22 Mâdhy.) ein Jahr bei mir wohnen, und dann fragt ihr [mögt ihr fragen], wie es euch gefällt; wofern wir es wissen werden, wollen wir euch alles erklären."

---

3. Darauf [nach Ablauf des Jahres] nahte sich ihm Kavandhin Kâtyâyana und fragte: „Erhabener! woraus wohl entstehen diese Geschöpfe?" — 4. Und er sprach zu ihm: „Prajâpati verlangte nach Nachkommen; er übte Tapas; nachdem er Tapas geübt, läſst er ein Paar entstehen, nämlich *Rayi* (Materie, eigentlich: Reichtum) und *Prâṇa* (Leben); denn er sprach: «Diese beiden werden mir vielfältig Nachkommen schaffen.» 5. Fürwahr, die Sonne ist Prâṇa und der Mond Rayi; ja Rayi ist alles dieses, was geformt und ungeformt ist; darum ist die Form selbst Rayi. 6. Wenn nun die Sonne aufgeht und die östliche Himmelsgegend betritt, so befaſst sie dadurch die östlichen [in der Natur verwirklichten] Lebenshauche *(prâṇa)* in ihren Strahlen; und wenn sie die südliche, westliche, nördliche, obere, untere und zentrale Himmelsgegend betritt, so befaſst sie, indem sie alles erhellt, dadurch alle Lebenshauche in ihren Strahlen. 7. Allverbreitet und allgestaltet zieht dieses [Sonnen-]Feuer als der Prâṇa herauf. Darüber ist der Vers:

— [ich preise]

8. Den allgestaltigen, goldnen Wesenskenner,
Der dort als höchster Hort, als einzig Licht glüht!
Mit tausend Strahlen, hundertfach sich wandelnd,
Als Lebenshauch der Wesen geht dort auf die Sonne.

9. Fürwahr, Prajâpati ist das Jahr; in demselben sind

zwei Gänge [der Sonne], der nach Süden und der nach Norden. Jene nun, welche mit den Worten: «Opfer und fromme Werke sind unser Tun» Verehrung üben (vgl. Chând. 5,10,3), die erobern nur den Mond als Stätte. Diese kehren wiederum zurück. Darum gehen diejenigen Weisen, welche nach Nachkommen begehren, den südlichen Weg. Und dieser Väterweg *(pitṛiyâna)* ist Rayi. 10. Aber auf dem nördlichen Wege, nachdem sie durch Askese, Brahmanwandel, Glaube und Wissen den Âtman gesucht haben, erobern sie die Sonne. Diese ist der Stützpunkt der Prâṇa's. Dieses ist das Unsterbliche, das Furchtlose, dieses ist der höchste Hort. Von ihm kehren sie nicht wieder zurück. Dieses ist die Ausschliefsung [des Väterweges und Götterweges gegeneinander]. Darüber ist dieser Vers (Ṛigv. 1,164,12):

11. Der Vater, fünffüfsig, zwölffacher Bildung,
Sei leibhaft, heifst es, in des Himmels Jenseits;
Doch sei er auch weitleuchtend eingefügt
Dem Untern mit sechs Speichen, sieben Rädern.[1]

12. Fürwahr, Prajâpati ist der Monat. Seine dunkle Hälfte ist Rayi, seine helle Prâṇa. Darum bringen diese Weisen [die den Prâṇa verehren] in der hellen Hälfte das Opfer dar, die andern in der andern.

13. Fürwahr, Prajâpati ist Tag und Nacht. Was von ihm Tag ist, das ist Prâṇa, was Nacht, das Rayi. Wahrlich, die verschütten den Prâṇa (das Leben), welche am Tage sich in Lust verbinden, und dieses ist der [auch dem Gṛihastha obliegende] Brahmanwandel, dafs man sich nur in der Nacht in Lust verbindet.

14. Fürwahr, Prajâpati ist die Nahrung. Aus ihr stammt dieser Same, aus welchem diese Geschöpfe entstehen.

15. Diejenigen nun, welche diesen Prajâpatiwandel einhalten, die üben die Begattung aus [*mithunam utpâdayante*, sowie es oben von Prajâpati hiefs, dafs er *mithunam utpâdayate* «ein Paar entstehen läfst»].

[1] Dieser Vers, der sich ursprünglich wohl auf den Parallelismus zwischen Sternenhimmel und Opferfeuer bezieht (vgl. Gesch. d. Philos. I, 111), wird hier sehr willkürlich auf den Devayâna und den Pitṛiyâna gedeutet.

Doch derer ist die Brahmanwelt, die sich kastei'n,
In denen wahre Keuschheit festgewurzelt ist;
Sie gehn zur Brahmanwelt, der fleckenlosen,
Die ohne Krummes, Falsches, ohne Trug sind."

Zweiter Praçna.

Auf die Frage nach Anzahl und Rang der Lebenskräfte im Menschen wird die Erzählung vom Rangstreite der Lebenskräfte (vgl. Chând. 1,2. 5,1. Bṛih. 1,3. 6,1. Kaush. 2,14) in selbständiger Weise vorgetragen. An sie schliefst sich ein Hymnus an den Prâṇa, welcher mehrfache Anklänge an den entsprechenden Hymnus Atharvav. 11,4 (übersetzt Gesch. d. Phil. I, 302 fg.) zeigt.

1. Da befragte ihn Bhârgava Vaidarbhi: „Erhabener! Wie viele Götter halten das Geschöpf aufrecht, und welche von ihnen erleuchten diesen Leib, und wer unter allen ist der vorzüglichste?" — 2. Und er sprach zu ihm: „Der Äther, fürwahr, ist dieser Gott und der Wind und das Feuer, Wasser und Erde, Rede, Manas, Auge und Ohr. Diese, indem sie [den Leib] erleuchten, rühmen sich: «Wir sind es, die dieses Röhrenwerk stützen und aufrecht halten.» 3. Da sprach zu ihnen der oberste Prâṇa: «Nicht so! In Wahn seid ihr befangen. Ich allein bin es, der ich, mich fünffach teilend, dieses Röhrenwerk stütze und aufrecht halte!» 4. Sie aber wollten ihm nicht glauben. Da gibt er sich den Anschein, als wollte er, aus [verletztem] Stolz nach oben entweichen. Und wie er entweicht, da wollen auch die andern alle entweichen, und wie er stille stehen bleibt, da bleiben auch die andern stehen. Und gleichwie die Bienen dem Bienenkönige, wenn er auszieht, alle nachziehen, und solange er bleibt, alle bleiben, also auch die Rede, das Manas, das Auge und das Ohr. Da sind sie zufriedengestellt und preisen den Prâṇa:

5. Er brennt als Feuer, und er glüht als Sonne,
Er ist Parjanya, Maghavân und Vâyu,
Er der Gott ist Erde, Rayi,
Was ist, nicht ist und ewig ist.

6. Wie Speichen an der Radnabe,
Haftet am Prâṇa alles fest,

Die Ric's, die Yajus' und Sâman's,
Opfer, Krieger- und Brahman-Stand.

7. Als Prajâpati im Mutterleib
Weilst du und wirst geboren neu,
Dir, o Prâṇa, bringen die Geschöpfe Spende dar (Atharvav. 11,4,19),
Wenn du mit Lebenskräften weilst.

8. Du erst Göttern bringst das Opfer,
Du erst Vätern den Labetrank,
Du bist der Dichter Werk, du bist
Wahrheit der Atharvâñgiras.

9. An Kraft bist Indra du, Prâṇa!
Rudra bist du, der Schützende,
Du schweifst im Luftraum als Sonne,
Du bist der Lichter Oberherr.[1]

10. Wenn du über sie hin regnest,
Stehn deine Kreaturen hier
Voll Freude, Prâṇa, und sprechen:
«Nahrung wird uns entstehn nach Lust.»

11. Du bist von selbst geweiht, Prâṇa,
Höchstweiser, Esser, Herr des Alls,
Wir sind des, das du ifst, Spender,
Du, Mâtariçva(n)! Vater uns.

12. Was von dir in der Rede weilt,
Was im Ohre, im Auge weilt,
Was im Manas sich ausbreitet,
Das mache hold uns, zieh nicht aus!

13. In Prâṇa's Macht ist dies Weltall,
Selbst was im dritten Himmel ist;
Wie die Mutter das Kind, schütz' uns,
Glück und Weisheit verleihe uns!"

Dritter Praçna.

Fünf Dinge mufs man nach dem 3,12 angehängten Çloka wissen, um die Unsterblichkeit zu erlangen: 1) den Ursprung des Prâṇa, 2) seine Ausbreitung (*âyati*, schon von der Upanishad als *âyâti* „Einzug in den

[1] Der Lichter Oberherr ist Brahman, Kâṭh. 5,15.

Leib“ verstanden), 3) sein Bestehen im Leibe, 4) seine kosmische und 5) seine psychische Fünfteilung. Diese fünf Fragen, nebst einer sechsten nach dem Auszuge des Prâṇa, bilden die sechs Themata des Abschnitts, welche als solche schon die Kenntnis des Inhalts voraussetzen und daher sehr wenig passend dem Âçvalâyana Kausalya als Fragen in den Mund gelegt werden.

1) Ursprung des Prâṇa. Er ist hier nicht mehr das höchste Prinzip selbst in konkreter Form, sondern entsteht aus dem Âtman als höchstem Prinzip (wie Praçna 6,4. Muṇḍ. 2,1,3) und verhält sich zu ihm wie der Schattenrifs, das Abbild *(châyâ)* zu dem Gegenstande.

2) Grund seines Einganges in den Leib. Die Antwort liegt in den Worten *manokṛitena*, von Çaṅkara im Sinne des Vedânta erklärt: „infolge der durch seinen Willen getanen Werke“; grammatisch richtiger würde sein, sie als *mano 'kṛitena* „ohne Zutun des Willens“ zu fassen.

3) Bestehen im Leibe. Als fünf Verzweigungen des Prâṇa werden Apâna, Prâṇa, Samâna, Vyâna, Udâna aufgezählt, unter ihnen aber nicht, wie in der Regel und auch im vierten Praçna geschieht, die Lebenshauche (die Prâṇa's im engern Sinne, welche neben Manas und Indriya's stehen), sondern die Lebenskräfte (die Prâṇa's im weitern Sinne, Manas und Indriya's unter sich befassend), wie zumeist in der Brâhmaṇazeit (Gesch. d. Phil. I, 296), verstanden. Die damals, in der Brâhmaṇazeit, üblichen neun Prâṇa's (entsprechend den neun Öffnungen des Körpers) werden in unsrer Stelle so verteilt, dafs sich *Apâna* auf das Entleerungs- und Zeugungsorgan, *Prâṇa* (der dabei mit dem Prâṇa im weitern Sinne identifiziert wird) auf die sieben Öffnungen am Kopfe (Augen, Ohren, Mund, Nasenlöcher) bezieht. Daneben treten: *Samâna* als die Nutritionskraft (der die Nahrung assimiliert, *annam samam nayati*) und *Vyâna* als die in den Adern schaltende Kraft (der Blutzirkulation). Die Anzahl der Hauptadern hatte der Vers Chând. 8,6,6 = Kâṭh. 6,16 auf 101 bestimmt; Bṛih. 2,1,19 war von 72000 Adern die Rede; durch Kombination dieser Stellen und Multiplikation der erstern mit 100 gelangt unsere Stelle zu 101 Hauptadern, jede mit 100 Zweigadern, jede mit 72000 Nebenzweigadern *(pratiçâkhânâḍî)*, was zusammen

Hauptadern	101
Zweigadern 101 × 100	10100
Nebenzweigadern 101 × 100 × 72000 . .	727200000
in Summa	727210201

Adern ausmacht, d. h. 72 Koṭi's, 72 Laksha's und 10201, wie die Glosse (nach der Lesart der Ânandâçrama-Ausgabe) richtig herausrechnet. — Der *Udâna* führt die Seele durch die 101., nach oben laufende (später, seit Maitr. 6,21, *sushumnâ* genannte) Kopfader hinaus, und zwar (in Widerspruch zu dem erwähnten Verse Chând. 8,6,6 = Kâṭh. 6,16) nicht nur die Guten, sondern auch die Bösen.

4) und 5) Der psychischen Fünfteilung entspricht die kosmische in der Weise, dafs der oben, am Haupte befindliche Prâṇa der Sonne, der nach unten gehende Apâna der Erden, der in der Mitte schaltede Samâna

dem Raume zwischen ihnen *(antarâ yad âkâças)* und der Vyâna dem Winde entspricht.

6) Der *Udâna* endlich, der die Seele ausführt, entspricht dem *Tejas*, in welches (in Anlehnung an Chând. 6,8,6. 15,1) der Prâṇa, nachdem er Manas und Indriya's in sich aufgenommen, beim Sterben eingeht.

1. Da befragte ihn Kausalya Âçvalâyana: „Erhabener! Woher entsteht dieser Prâṇa? Wie kommt er in diesen Leib hinein? Und wie besteht er, sich selbst teilend, in demselben? Wodurch zieht er aus ihm aus? Wie waltet er in der Aufsenwelt und wie in dem Selbste?" — 2. Und er sprach zu ihm: „Überweit gehst du mit Fragen; du bist der brahmanliebendste, so denke ich; darum will ich dir antworten. — 3. Aus dem Âtman entsteht dieser Prâṇa; wie an einem Menschen der Schatten, so breitet er sich an demselben aus. — Ohne Zutun des [bewufsten] Willens kommt er in diesen Leib hinein. — 4. Und wie ein König seine Beamten beauftragt, diese oder jene Dörfer zu verwalten, also stellt auch jener Prâṇa die übrigen Prâṇa's, jeden besonders, an. 5. Über Entleerungs- und Zeugungs-Organ stellt er den Apâna. In Auge und Ohr mit Mund und Nase hat er, der Prâṇa, selbst seinen Sitz. In der Mitte hingegen der Samâna; denn er ist es, welcher diese geopferte Nahrung (Chând. 5,19 fg.) zur Gleichheit *(samam)* führt [assimiliert]; daraus entstehen jene «sieben Opferflammen» (Muṇḍ. 2,1,8). 6. Im Herzen aber wohnt der Âtman; daselbst sind jene hundert und eine Adern (Chând. 8,6,6); zu jeder einzelnen von ihnen gehören je hundert [Zweigadern]; und der Nebenzweigadern sind jedesmal zweiundsiebzig tausend (Bṛih. 2,1,19); in denen waltet der Vyâna. 7. Aber durch die eine nach oben gehend, führt der Udâna für gutes Werk zu einer guten Welt, für schlimmes zu einer schlimmen, für beide zur Menschenwelt. — 8. Als die Sonne nun steigt jener Prâṇa in der Aufsenwelt empor, denn sie ist es, welche dem Prâṇa im Auge Beistand gewährt; und die Gottheit, welche in der Erde ist, die [gewährt Beistand] dadurch, dafs sie den Apâna im Menschen stützt; und dafs der Raum zwischen ihnen [Sonne und Erde] ist, das ist der Samâna; der Wind ist der Vyâna. — 9. Die Glut [d. h. die Lebenskraft] aber ist der Udâna. Darum, wenn die Glut sich legt, dann geht er [der Mensch], zur aber-

maligen Geburt, mitsamt den in den Manas eingegangenen Indriya's (Chând. 6,8,6), 10. und mit dem Gedanken, der ihn [in der Todesstunde] beschäftigt, mit diesem ein in den Prâṇa; und der Prâṇa, mit der Glut [durch den Udâna] verbunden, führt ihn mitsamt dem Âtman in die von ihm [in der Todesstunde] vorgestellte Welt hinüber (vgl. Chând. 3,14,1. Bhag. G. 8,6). 11. Wer den Prâṇa weiſs, indem er ihn also weiſs, dessen Nachkommenschaft erlischt nicht, und er wird unsterblich. Darüber ist dieser Vers:

12. Wer Ursprung, Ausbreitung, Standort,
Fünffach Verteiltsein in der Welt
Und in sich selbst weiſs des Prâṇa,
Dem wird Unsterblichkeit zuteil,
— dem wird Unsterblichkeit zuteil."

Vierter Praçna.

Dieser wichtige Abschnitt behandelt vier Fragen, von denen sich die beiden ersten auf den Traumschlaf, die beiden letzten auf den Tiefschlaf beziehen. Da die vier Fragen so gestellt sind, daſs sie eine Kenntnis der Antwort eigentlich schon voraussetzen, — wie sie denn auch das voneinander sondern, was in der Darstellung verflieſst, — so dürften auch hier die beantwortende Darstellung das Ursprüngliche, die Fragen zu ihr erst hinterher ersonnen sein. Der erste Keim des Ganzen aber ist vielleicht wiederum der am Schlusse angefügte Vers, welcher die unvergängliche *(akshara)* Einheit preist, in der alle subjektiven Organe wie alle objektiven, ihnen gegenüberstehenden Wesen begründet sind.

Nach den vier Fragen zerlegt, ist der Inhalt folgender:

1) Was schläft [im Traumschlafe] im Menschen und was wacht? — Antwort: Wie die Strahlen in die untergehende Sonne, so gehen die zehn Indriya's (Gehör, Gesicht, Geruch, Geschmack, Gefühl; — Rede, Greifen, Zeugung, Entleerung, Gehen[1]) in das Manas ein, welches auch im Traumschlafe wach bleibt. Auſser ihm[2] wachen in der Brahmanstadt, dem Leibe, die Prâṇa's als Wachtfeuer, oder — mit Überschwanken dieses Bildes zu einem dem Inder geläufigeren — als Opferfeuer, wobei Apâna, Vyâna und Prâṇa mit Gârhapatya, Anvâhâryapacana und Âhavanîya gleichgesetzt werden. Samâna heiſst so, weil er Ausatmen und Einatmen (oben 3,5 hin-

[1] Dies ist (nächst Bṛih. 2,4,11) wohl die älteste Stelle, in der die zehn Indriya's systematisch aufgezählt werden.

[2] Manas und Indriya's stehen hier, wie im System der Vedântalehre, den fünf Prâṇa's gegenüber, während sie im vorigen Praçna unter denselben befaſst waren.

gegen die Nahrung mit dem Leibe) zur Vereinigung führt *(samam nayati)*, Udâna geleitet, nicht nur wie sonst beim Sterben, sondern auch im Tiefschlafe, das Manas usw. in Brahman.

2) Welcher Gott (d. h. welches Organ) schaut die Träume? — Antwort: Das Manas, indem es sie aus Früherwahrgenommenem und auch aus Nichtwahrgenommenem bildet.

3) Wer geniefst [im Tiefschlafe] die Lust? — Antwort: Sie entsteht dadurch, dafs das Manas, vom Tejas [welches oben, 3,9 dem Udâna gleichgesetzt wurde] überwältigt, keinen Traum mehr schaut. Wer diese Lust geniefst, wird hier nicht gesagt, sondern ist erst aus dem Folgenden zu entnehmen.

4) Welches ist die Einheit, in der alle Organe (Indriya's, Manas, Prâṇa's) gegründet sind? — Antwort: Der höchste Âtman (4,7) oder der aus Erkenntnis bestehende *(vijñânâtman)*, in dem höchsten, unvergänglichen Âtman beruhende Geist (4,9). In ihm beruhen: a. Die fünf Elemente (*prithivî* usw.) und die fünf ihnen zugrunde liegenden Reinstoffe (*prithivîmâtrâ*[1] usw.); b. Die zehn Indriya's (welche hier nochmals aufgezählt werden) und die ihnen entsprechenden Objekte. c. Manas, Buddhi, Ahaṅkâra, Cittam, Tejas, Prâṇa und die ihnen zukommenden Funktionen. Manas, Buddhi und Ahaṅkâra (hier und Çvet. 5,8, nicht Chând. 7,25,1, zuerst als terminus technicus) erinnern an das Sâṅkhyasystem; Cittam ist, neben ihnen, eigentümlich; dem Tejas (oben = Udâna) kommt *vidyotanam* Leuchtendmachen zu (vgl. Bṛih. 4,4,1—2, wonach die Organe als *tejo-mâtrâḥ* beim Sterben in das Herz eingehen, und dann die Spitze des Herzens *pradyotate; tena pradyotanena esha âtmâ nishkrâmati*), die Funktion des Prâṇa ist, wie oben, Praçna 2, *vidhâraṇam*.

Die zum Schlufs 4,10 angefügte Verheifsung verfällt schon in den Wortlaut des Verses, der hinterher 4,11 zitiert wird.

1. Da befragte ihn Sauryâyaṇin Gârgya: „Erhabener! welche sind es, die in diesem Menschen schlafen, und welche bleiben in ihm wach? Welcher ist jener Gott, der die Träume sieht? Wessen ist jene Lust [des Tiefschlafes]? In welchem sind sie alle gegründet?“ — 2. Und er sprach zu ihm:

„Gleichwie, o Gârgya, die Lichtelemente der Sonne, wenn sie untergeht, alle in jener Glutscheibe zur Einheit werden, und, wenn sie aufgeht, immer wieder aus ihr hervorgehen, also wird auch dieses alles im Manas als höchster Gottheit zur Einheit; daher kommt es, dafs dann der Mensch nicht hört, nicht sieht, nicht riecht, nicht schmeckt und nicht fühlt, nicht redet, nicht greift, nicht zeugt, nicht entleert und nicht hin und her geht, sondern, wie man sagt, schläft. 3. Dann wachen

[1] Hieraus ist das spätere *tan-mâtra* (Maitr. 3,2 usw.) zu verstehen.

die Prâṇa-Feuer in dieser Stadt; der Apâna ist das Gârhapatya-Feuer, der Vyâna das Anvâhâryapacana-Feuer; und das Âhavanîya-Feuer, weil es vom Gârhapatya-Feuer hergeleitet wird, heiſst von dem Herleiten *(praṇayanam)* Prâṇa. 4. Ferner, weil er die beiden Opfergüsse des Ausatmens und Einatmens zur Einheit führt *(samam̃ nayati)*, heiſst er Samâna. Das Manas aber ist der Veranstalter des Opfers, und die Frucht des Opfers ist der Udâna; der führt den Veranstalter Tag für Tag in das Brahman.

5. Alsdann genieſst jener Gott [das Manas] Groſsheit, sofern er das hier und da Gesehene nochmals sieht, die hier und da gehörte Sache nochmals hört, das inmitten der Orte und Gegenden einzeln Wahrgenommene wieder und wieder einzeln wahrnimmt; Gesehenes und Nichtgesehenes, Gehörtes und Nichtgehörtes, Wahrgenommenes und Nichtwahrgenommenes, das Ganze schaut er, als der Ganze schaut er (Bṛih. 4,3,20).

6. Aber wenn er von der Glut *(tejas)* überwältigt ist, dann schaut jener Gott keine Träume, und dann herrscht in diesem Leibe jene Lust.

7. Aber gleichwie, o Teurer, die Vögel zu dem Baume sich hinbegeben, der ihr Wohnort ist (vgl. Chând. 6,8,2), also begibt sich dieses alles in den höchsten Âtman hinein, 8. die Erde und der Erdstoff, das Wasser und der Wasserstoff, die Glut und der Glutstoff, der Wind und der Windstoff, der Äther und der Ätherstoff; das Auge und das Sichtbare, das Ohr und das Hörbare, der Geruch und das Riechbare, der Geschmack und das Schmeckbare, die Haut und das Fühlbare; die Rede und das Sprechbare, die Hände und das Greifbare, das Zeugungsorgan und das Zeugbare, das Entleerungsorgan und das Entleerbare, die Füſse und das Gehbare; das Manas und das Vorstellbare, die Buddhi und das Beschlieſsbare, der Ahañkâra (Ich-Macher) und das Ichmachbare, das Denken und das Denkbare, die Glut und das Glühbare, der Prâṇa und das Aufrechthaltbare. 9. Denn dieser sehende, fühlende, hörende, riechende, schmeckende, vorstellende, beschlieſsende, handelnde, das bewuſste Selbst [die individuelle Seele] bildende Geist, der ist in dem höchsten, unvergänglichen Selbste gegründet.

10. Und in das höchste Unvergängliche geht der ein, welcher dieses schattenlose, körperlose, blutlose, helle, «dies Unvergängliche, o Teurer, kennend», allwissend und zum All wird. Darüber ist dieser Vers:

11. Wo das bewufste Selbst mit allen Göttern,
Die Lebenshauche und die Wesen weilen,
Dies Unvergängliche, o Teurer, kennend,
Wird man allwissend, wird man zu dem Weltall."

Fünfter Praçna.

Die Meditation des Brahman bedarf, bei dessen gänzlicher Unerkennbarkeit, eines äufsern Symbols; als solches dient, je später um so mehr, der alte Opferruf *Om*, und nachdem schon Kâṭh. 2,15—17 seine Bedeutung als Inbegriff aller Veden (d. h. als das Brahman) hervorgehoben worden war, so tut unsere Stelle einen Schritt weiter auf dem von den spätern Upanishad's so viel betretenen Wege, indem sie den Laut *Om* in seine drei Morae ($a + u + m$) zerlegt und für Meditation einer derselben alsbaldige Wiederkehr zu einem bevorzugten Menschendasein verheifst (eine Auffassung, welche mit der Lehre von Pitṛiyâna und Devayâna, wie sie Chând. 5,3 fg. Bṛih. 6,2 vorgetragen wird und auch oben, Praçna 1, anerkannt wurde, in Widerspruch steht); zwei Moren führen, wenn sie meditiert werden, zum Monde und zurück zum Erdendasein, entsprechend dem Pitṛiyâna, drei Moren in das Brahman, d. h. auf dem Devayâna, von welchem keine Wiederkehr ist.

1. Da befragte ihn Çaivya Satyakâma: „Wer, o Erhabener, unter den Menschen bis zu seinem Hinscheiden den Laut Om meditiert, welche Stätte erwirbt der dadurch?" Und er sprach zu ihm:

2. „Fürwahr, o Satyakâma, der Laut Om ist das höhere und das niedere Brahman.[1] Darum erlangt der Wissende, wenn er sich auf denselben stützt, das eine oder das andere.

3. Wenn er ein Element desselben meditiert, so gelangt er, durch dasselbe belehrt, [nach dem Tode] schnell zur Lebendigkeit. Ihn führen die Ṛig-Hymnen hin zur Menschen-

[1] Hier nicht in dem spätern Sinne dieser Ausdrücke als *nirguṇam* und *saguṇam brahma*, sondern so zu verstehen, dafs sie dem Erkenntnisteile und dem Werkteile des Veda, oder der höhern und niedern Wissenschaft in Muṇḍ. 1,1,4—6, entsprechen.

welt; daselbst erlangt er Askese, Brahmanwandel und Glauben (vgl. oben 1,2) und geniefset Hoheit.

4. Wenn er zu zwei Elementen in seinem Denken gelangt, dann wird er [nach dem Tode] von den Yajus-Sprüchen emporgeführt in die Luft zur Somawelt [zum Monde]. Und nachdem er in der Somawelt Herrlichkeit genossen hat, so kehret er wieder zurück.

5. Wenn er hingegen durch alle drei Elemente des Lautes Om den höchsten Geist meditiert, so wird er, nachdem er in das Licht, in die Sonne eingegangen, wie eine Schlange von ihrer Haut (vgl. Bṛih. 4,4,7), also von dem Übel befreit; von den Sâman-Liedern wird er emporgeführt zur Brahmanwelt; dann schaut er ihn, der höher ist als dieser höchste Komplex des Lebens [d. h. als die individuelle Seele[1]], den in der Burg [des Leibes] wohnenden Geist. Darüber sind diese Verse:

6. Drei Elemente, wenn man stirbt, verwendet,
Zusammenhängend und nicht unverwendet,
Indem den äufsern, innern, mittlern Bräuchen
Vollauf genügt wird, — so steht fest der Geist.

7. Durch Ṛic's hierher, durch Yajus' in den Luftraum,
Durch Sâman's dorthin, was die Weisen verkünden,
Zu ihm, auf Om gestützt, gelangt der Wisser,
Der jenes ruhig, alterlos, unsterblich, furchtlos Höchste ist."

Sechster Praçna.

Nachdem man sich gewöhnt hatte, Prajâpati als das „vierundzwanzigteilige [in 24 Halbmonate geteilte] Jahr" zu betrachten (Gesch. d. Phil. I, 208), so lag es nahe, auch in den fünfzehntägigen Halbmonaten ihn wiederzufinden und das Schwinden und Anwachsen des Mondes als ein solches des Prajâpati aufzufassen, von dem fünfzehn Teile nach und nach vergehen und neu entstehen, während der sechzehnte Teil, als sein Wesen enthaltend, beständig bleibt (vgl. besonders Bṛih. 1,5,14). Daher öfter von dem sechzehnteiligen Prajâpati (Vâj. Saṃh. 8,36), oder auch, indem man

[1] So nach Çaṅkara zu Brahmasûtra 1,3,13, System des Vedânta S. 214. (Mit dem ebendaselbst in der Anmerkung erwähnten *Quidam* stimmt überein der Kommentator der Praçna-Upanishad. Kann dieser also wohl Çaṅkara sein?)

das Lebensprinzip von allen Teilen noch unterschied, von Prajâpati als siebzehnteilig die Rede ist (Çatap. Br. 10,4,1,16).

Prajâpati als Vorbild nehmend, schrieb man weiter auch dem Menschen sechzehn Teile zu, von denen fünfzehn schwinden und durch Nahrung wieder ergänzt werden, während der sechzehnte Teil nur mit dem Leben selbst verloren geht (vgl. namentlich die Erzählung Chând. 6,7). Wie wenig man übrigens ursprünglich wufste, welches die sechzehn Teile sein sollten, erhellt daraus, dafs Çatap. Br. 10,4,1,17 die sechzehn Silben der Worte *loman, tuac, asṛij, medas, mâṅsam, snâvan, asthi, majjâ* (Haar, Haut, Blut, Saft, Fleisch, Sehne, Knochen, Mark) dafür gelten. — Diesen sechzehn Teilen des Menschen gilt die Frage unsers Abschnitts.

In der Antwort wird gezeigt, a. wie aus dem Purusha (d. h. hier dem Geiste, dem Âtman) die sechzehn Teile hervorgehen; b. wie sie in ihn zurückkehren.

a. Der Purusha schafft 1) den *Prâṇa*, als das Wesentlichste, an dessen Ausziehen und Bleiben sein eigenes Ausziehen und Bleiben gebunden sei; aus diesem 2) *Çraddhâ*, den Glauben, den wir schon in der Fünffeuerlehre als ursprünglichsten Keim des Menschen kennen lernten (Chând. 5,4,2. Bṛih. 6,2,9); 3—7) die fünf Elemente, wobei die Nominative *vâyur, âpas* statt der erforderlichen Akkusative sich aus Benutzung eines Verses erklären, dem wir teilweise auch Muṇḍ. 2,1,3 begegnen; 8) *indriyam*, die zehn Sinnesorgane als Einheit gefafst; 9) *manas*, 10) *annam*, Nahrung, 11) *vîryam*, die auf ihr beruhende Kraft, 12) *tapas*, 13) *mantrâḥ*, die Hymnen und Sprüche, 14) *karman*, das auf ihnen beruhende Werk, 15) *lokâḥ*, die Welträume, deren Besitz durch das Werk bedingt ist; 16) *nâman*, als die individuelle Bestimmtheit.

b. Die Rückkehr dieser Organe in den Purusha erfolgt wie die der Flüsse in den Ozean, welches, mit ähnlichen Worten in Prosa wie Muṇḍ. 3,2,8 in einem Verse, gelehrt wird.

Der ganze Abschnitt scheint aus Reminiszenzen andrer Stellen zusammengesetzt zu sein.

1. Da befragte ihn Sukeçan Bhâradvâja: „O Erhabener! Hiraṇyanâbha Kausalya, der Königssohn, kam zu mir und tat diese Frage: «Weifst du den sechzehnteiligen Purusha?» — Zu ihm, dem Prinzen, sprach ich: «Den weifs ich nicht; denn wenn ich ihn wüfste, wie sollte ich ihn dir nicht gesagt haben? [Nach Chând. 5,3,5 und ähnlichen Stellen, wo aber der Vater zum Sohne spricht.] Der verdorrt ja mit der Wurzel, welcher die Unwahrheit redet. Darum darf ich die Unwahrheit nicht sagen.» — Da bestieg er schweigend seinen Wagen und fuhr von dannen. Nun frage ich dich: Wo ist jener Purusha?" — 2. Da sprach er zu ihm: „Hier, innen im Leibe, o Teurer, ist dieser Purusha, in welchem jene sechzehn Teile entspringen.

3. Dieser [Purusha] erwog: mit wessen Auszuge werde ich selbst ausgezogen sein, und mit wessen Bleiben werde ich bleiben? — 4. Da schuf er den Prâṇa; aus dem Prâṇa den Glauben, den Äther, der Wind, das Licht, das Wasser, die Erde, das Sinnesorgan; das Manas, die Nahrung; aus der Nahrung die Kraft, das Tapas, die Mantra's, das Werk, die Welträume und in den Welträumen den Namen auch.

5. Aber gleichwie diese Ströme fliefsend zum Ozean ihren Gang nehmen und, in den Ozean gelangt, untergehen, wie ihre Namen und Gestalten verschwimmen, und es nur noch Ozean heifst, also auch geschieht es bei diesem Allschauenden, dafs jene sechzehn Teile zum Purusha ihren Gang nehmen und, in den Purusha gelangt, untergehen; ihre Namen und Gestalten verschwimmen, und es heifst nur noch der Purusha, der aber verharrt ohne Teile und unsterblich. Darüber ist dieser Vers:

6. Wie Speichen in der Radnabe,
In ihm wurzeln die Teile fest,
Ihn, den man wissen mufs, weifs ich,
Den Purusha, damit auch euch der Tod erschüttre nicht."

7. Und zu ihnen allen sprach er: „Soweit weifs ich das höchste Brahman, nicht darüber hinaus ist es."

8. Da verehrten sie ihn und sprachen: „Du bist unser Vater, der du uns aus dem Nichtwissen zu dem andern Ufer hinüberführst."

Verehrung sei den höchsten Weisen!
Verehrung sei den höchsten Weisen!

Die Mâṇḍûkya-Upanishad

des Atharvaveda,

mit der Kârikâ des Gauḍapâda über dieselbe.

EINLEITUNG.

Die Mâṇḍûkya-Upanishad, in Prosa, trägt zwar den Namen einer halbverschollenen Schule des Ṛigveda, wird aber zum Atharvaveda gerechnet und ist, wie nicht nur die zahlreichen Zitate, sondern auch die systematische Geschlossenheit ihrer Darstellungsweise zeigen, erheblich später als die prosaischen Upanishad's der drei ältern Veden, von deren Weitschweifigkeit ihre Kürze und Präzision sehr merklich absticht. Mit der Maitrâyaṇa-Upanishad bieten sich mehrere Berührungspunkte, und es wird noch näherer Untersuchung bedürfen, auf welcher Seite die Priorität ist. Hingegen macht die Mâṇḍûkya-Upanishad den meisten Upanishad's des Atharvaveda gegenüber einen mehr altertümlichen Eindruck, namentlich sofern sie an dem Worte Om nur drei und noch nicht dreiundeinehalbe Mora's unterscheidet.

Der Grundgedanke der Mâṇḍûkya-Up. ist, daſs in der Silbe Om die ganze Welt ausgedrückt ist. Den Beweis für diesen Satz führt sie wie folgt: Die Welt ist Brahman, Brahman ist der Âtman, der Âtman aber ist der Om-Laut, sofern dessen Moren die vier Viertel oder Füſse, d. h. die vier Zustände des Âtman entsprechen. Diese vier Zustände sind: 1) das Wachen, *Vaiçvânara* (so benannt, weil seine Eindrücke allen gemeinsam sind; vielleicht, nach Çaṅkara, auf Chând. 5,11—18 zurückgehend), in welchem der Âtman nach auſsen erkennt; 2) der Traumschlaf, *Taijasa* (der lichte, weil in ihm der Âtman sein eigenes Licht ist, *svena bhâsâ, svena jyotishâ prasvapiti*, Bṛih. 4,3,9), in welchem der Âtman nach innen

erkennt; 3) der Tiefschlaf, *Prâjña* (weil in ihm der Âtman nach Bṛih. 4,3,21 mit dem *prâjña âtman*, d. h. Brahman, vorübergehend eins wird); 4) der „Vierte", *Caturtha (Turîya, Turya)*, in welchem die Auslöschung der Weltausbreitung nicht, wie beim dritten Zustande, unbewufst, sondern mit Bewufstsein vollbracht wird. Dem ersten Zustande entspricht in *om* $(a + u + m)$ das *a*, dem zweiten das *u*, dem dritten das *m*, dem vierten der moralose *(amâtra)* Teil des Wortes, wie durch Etymologiespiele bewiesen wird.

Die Mâṇḍûkya-Upanishad wird von Çañkara im Kommentar zu den Brahmasûtra's auffallenderweise nicht benutzt; hingegen ist sie nicht nur auf mehrere Upanishad's des Atharvaveda von grofsem Einflusse gewesen, sondern dient auch, wiewohl mit veränderter Bedeutung ihrer Grundbegriffe, mehr als irgendeine andre Upanishad den geistvollen Konstruktionen des Vedântasâra zur Voraussetzung.

Ihre gröfste Bedeutung aber liegt darin, dafs sie Anlafs gegeben hat zu einem der merkwürdigsten Monumente der indischen Philosophie, nämlich zu der *Kârikâ* des *Gauḍapâda*, einem Werk, dessen Wertschätzung sich schon darin kund gibt, dafs seine vier Teile (deren erster die Mâṇḍûkya-Upanishad einschliefst) als vier Upanishad's gerechnet zu werden pflegen. Dafs der Autor dieser Kârikâ, welcher in der schroffsten Weise den reinen Advaita-Standpunkt vertritt, derselbe Gauḍapâda sei, der in seinem Kommentar zur Sâñkhyakârikâ die Lehre des Kapila als das Mittel der Erlösung preist, können wir nicht glauben, und wenn Spätere, wie *Vâcaspatimiçra* und *Vijñânabhikshu* die verschiedensten Systeme kommentiert haben, so ist das doch etwas andres; denn die Mâṇḍûkya-Kârikâ ist in ihren drei letzten Teilen ein vollkommen selbständiges Werk, und der Autor desselben proklamiert, offenbar aus tiefster Überzeugung, einen Standpunkt, welcher es ihm unmöglich machen mufste, sich auch nur vorübergehend zum Interpreten der Lehre der „Zweiheitler" zu machen, die er so entschieden bekämpft. Hingegen ist es sehr glaublich, dafs unser *Gauḍapâda* der Lehrer des *Govinda*, des Lehrers des *Çañkara*, gewesen sei; beide, Gauḍapâda und Çañkara, stehen in allem Wesentlichen auf demselben Standpunkte, und viele Gedanken und Bilder, in denen Çañkara sich ergeht, sehen wir bei Gauḍapâda schon auftauchen (Akkomodation der Schrift, Polemik gegen die Kausalität, das objektlose Erkennen usw.; Schlange und Strick, Weltraum und Topfraum, Traum, Mâyâ, Wüstenspiegelung usw.); ja, man kann sagen, dafs Çañkara die Lehren des Gauḍapâda in ähnlicher Weise zum Systeme fortbildet wie Platon die des Parmenides.

Gauḍapâda und Parmenides, — dieser Vergleich wird sich jedem Leser des hier zum erstenmal übersetzten indischen Gedichtes von selbst aufdrängen, da der Grundgedanke beider Philosophen derselbe ist, ja auch die Ausführung desselben oft merkwürdige Berührungspunkte zeigt. Alle Behauptungen des Parmenides laufen auf die beiden hinaus, dafs es 1) keine Vielheit und 2) kein Werden gibt; und dem entsprechend bewegt sich das indische Gedicht von Anfang bis zu Ende in den beiden Begriffen 1) des *advaitam*, der Nichtvielheit, 2) der *ajâti*, des Nichtwerdens; und

wenn wir auch, wie gewöhnlich in Indien, eine geordnete Disposition vermissen, so dafs dieselben Gedanken in ermüdender Weise immer wieder vorkommen, wenn wir auch oft statt der Erklärungen nur Bilder, statt der Beweise blofse Behauptungen empfangen, so wird doch jeder Sachkenner den Eindruck gewinnen, dafs das Gedicht des Gauḍapâda ebenso wie das des Parmenides auf tiefer und echter, wenn auch nur intuitiver, metaphysischer Einsicht beruht.

Wir wollen hier nur noch den Gedankengang der vier Teile in seinen Hauptzügen andeuten, indem wir im übrigen auf unsere Übersetzung verweisen, welche, durch den Zwang des Metrums und der dadurch geforderten Kürze, nicht überall so wörtlich sein konnte, wie es nach andrer Seite erwünscht gewesen wäre; doch hoffen wir den Gedanken nirgendwo verfehlt zu haben. Nicht aber befinden wir uns überall in Übereinstimmung mit dem unter Çaṅkara's Namen überlieferten Kommentar, welcher oft entschieden fehl greift; z. B. wenn er 4,83 von den vier Thesen 1) *asti*, 2) *na asti*, 3) *asti, na asti*, 4) *na asti iti na asti* „er ist nicht nicht", die vierte für gleichbedeutend mit *na asti, na asti, iti* (vielleicht las er so) nimmt und auf den Atyantaçûnyavâda, d. h. wohl die buddhistische Schule der Mâdhyamika's, bezieht; — und so in vielen andern Fällen.

I. Der erste Teil des Gedichtes ist wesentlich eine metrische Paraphrase der Mâṇḍûkya-Upanishad; eigentümlich ist daran nur die Kritik der Weltschöpfungstheorien *v.* 6—9: Die Welt ist nicht eine Machtentfaltung *(vibhûti)* Gottes, nicht ein durch ihn hervorgebrachtes, traumartiges Blendwerk *(svapnamâyâ)*; sie ist weder durch einen Wunsch Gottes *(icchâ)*, noch durch die Macht der Zeit *(kâla)* entstanden, weder zum Genusse *(bhoga)* noch zur Unterhaltung *(krîḍâ)* Gottes geworden, denn *âptakâmasya kâ spṛihâ?* „was kann wünschen, wer alles hat?" — vielmehr ist sie nur Gottes Selbstwesenheit *(svabhâva)* und von ihm so wenig verschieden wie von der Sonne die Strahlen, welche alle dasselbe, nämlich lauter Licht sind.

Im Gegensatze zu diesem ersten Teile sind die drei andern durchaus selbständig und ohne unmittelbaren Zusammenhang mit der Upanishad, über deren Gedanken sie weit hinausgehen: daher sie auch eigene charakteristische Überschriften führen als *Vaitathyam, Advaitam* und *Alâtaçânti.*

II. *Vaitathyam*, „die Unwahrheit" der empirischen Realität und der an ihr festhaltenden Theorien.

1) Vers 1—18. Die Vielheit im Wachen beruht ebenso auf Täuschung wie die im Traume; und wie der Traum durch das Aufwachen widerlegt wird, so wird das Wachen wiederum widerlegt durch den Traum (Vers 6—7); in beiden *kalpayati âtmanâ âtmânam âtmadevaḥ svamâyayâ*, Vers 12. Zum Schlufs folgt dann Vers 17—18 das berühmte Bild von dem Strick, welcher im Dunkeln als Schlange angesehen wird; so der Âtman im Dunkel des Nichtwissens als Welt.

2) Vers 19—29. Jeder Versuch, den Âtman unter empirischen Formen vorzustellen, ist verfehlt; ein jeder stellt ihn sich nach dem vor, was er von der Welt kennt, wie durch eine lange Reihe von Beispielen erläutert wird.

3) Vers 30—38. Wieder folgen Bilder und die Versicherung, dafs es keine Vielheit und kein Werden gebe. Die Schilderung des *Muni*, der dies erkannt hat, bildet den Schlufs.

III. *Advaitam*, „die Unzweiheit“.

1) Vers 1—16. Gegenüber der „Armseligkeit“ der theologischen Gottesverehrung, welche Gott in die Zeit und das Werden herabzieht, entwickelt der Dichter die Lehre vom *Advaitam*, der Identität des *Âtman* und des *Jîva*, der höchsten und der individuellen Seele an dem vortrefflich durchgeführten Bilde von dem Weltraume und dem Raum im Topfe. Dies, meint er, sei auch die Anschauung der Schrift, und wo sie anders, von einer Weltschöpfung usw., rede, da geschehe es nur, indem sie sich der Fassungskraft der Menschen anpasse.

2) Vers 17—30. Polemik gegen das Werden und die Vielheit. Diejenigen, welche ein Werden annehmen, verwickeln sich in Widersprüche; kein Ding kann doch, von sich selbst, von seiner eignen Natur abgehend, anders werden, als es ist: *prakṛiter anyathâbhâvo na kathañcid bhavishyati*, ein Hauptsatz, auf den der Verfasser immer wieder zurückkommt, und der, wie hier 3,21, noch 4,7 und 4,29 wörtlich wiederkehrt. (Auch ist dieser Satz unbestreitbar, nur dafs eben jene ewig mit sich identische Natur, in eine Vielheit sukzedierender Zustände auseinandergezogen, das Werden ist.) Ganz parmenideisch ist die Argumentation in Vers 27 und 28, und der ganze Unterschied besteht nur darin, dafs Parmenides mehr die Ursache, Gauḍapâda mehr die Wirkung ins Auge fafst, um von ihr zu zeigen, dafs sie weder als ein Seiendes noch als ein Nichtseiendes werden kann. Entstehen, so argumentiert er, kann etwas weder als ein Seiendes noch als ein Nichtseiendes; ersteres *(sato janma)* ist unmöglich, weil dann *jâtaṃ jâyate*, entstehen würde, was schon vorher da ist (οὔτε ποτ᾽ ἔκ πῃ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς γίνεσθαί τι παρ᾽ αὐτό), letzteres *(asato janma)* ist unmöglich, weil ein Nichtseiendes („der Sohn der Unfruchtbaren“) nie entsteht (οὔτ᾽ ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω φάσθαι σ᾽ οὐδὲ νοεῖν . οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν ἐστιν ὅπως οὐκ ἔστι).

3) Vers 31—48. Den Schlufs bildet wieder der Ausblick auf das Praktische. Dafs es keine Vielheit gibt, ist daran ersichtlich, dafs sie verschwindet, sobald das Manas „aufser sich kommt“, zum Nicht-Manas wird *(manaso amanîbhâve)*. Dies wird bewerkstelligt durch den Yoga, und zwar (da der Verfasser nicht mit jedem Yoga einverstanden ist 3,39, wie der Apostel Paulus nicht mit jeder Askese, 1. Kor. 13,3) durch den *Asparçayoga*, den „Ungefühl-Yoga“, welcher darin besteht, dafs die Dinge vom Bewufstsein nicht mehr gefühlt werden, nicht mehr für dasselbe existieren. Erreicht wird derselbe durch Niederhaltung des Manas *(manaso nigraha)*, des Organs des Vorstellens und Wollens, und ist wohl zu unterscheiden von dem Schwinden des Bewufstseins im Schlafe. In ihm wird die Seele eins mit Brahman und besteht als reines, die Objekte in sich befassendes Subjekt des Erkennens in unaussprechlicher, höchster Lust (Vers 47).

IV. *Alâtaçânti*, die Beilegung des Feuerbrandkreises.

1) Vers 1—46. Nachdem die Hauptsätze des vorigen Abschnitts, dafs ein Werden weder des Seienden noch des Nichtseienden denkbar ist, und dafs kein Ding je anders werden kann, als es seiner Natur nach ist, nochmals eingeschärft worden, weist der Dichter die Widersprüche, die im Kausalitätsbegriffe liegen, nach; die Verhältnisse von Ursache und Wirkung *(kâraṇam* und *kâryam)*, Grund und Erfolg *(hetu* und *phalam)*, Wahrgenommenem und Wahrnehmung sind undenkbar; daher es kein Werden gibt, auch nicht des Saṃsâra, welcher nie, und der Erlösung, welche immer bestanden hat (Vers 30—31). Auch in dem vorstellenden Subjekte ist kein Werden: die Vorstellungen des Wachens beruhen ebenso wie die des Traumes, wie hier abermals ausgeführt wird, auf Irrtum, so dafs es weder im Objekte noch im Subjekte ein Werden gibt.

2) Vers 47—52. Aber woher der Schein von Vielheit und Werden? Diese Frage wird durch ein höchst originelles und in seiner Art glänzendes Bild beantwortet, welches dem ganzen Buche seinen Namen *alâtaçânti* gegeben hat. *Alâta* (von *lâ* anfassen, „das was man nicht anfassen kann“) ist der an dem einen Ende glühende Holzspan. Durch Schwingen desselben entsteht eine feurige Linie oder ein feuriger Kreis (*alâtacakram*, auch Maitr. 6,24; vgl. auch Mahâbh. 7,1825), ohne dafs doch dabei etwas zu dem einheitlichen Funken hinzukäme oder aus ihm heraustäte. Einem solchen Funkenkreise ist die ganze Welt vergleichbar; sie ist nur in dem Bewufstsein *(vijñânam)*; alle Dinge sind Schwingungen des einen und einheitlichen Bewufstseins.

3) Vers 53—77. Wieder kommt der Dichter auf die Unmöglichkeit des Werdens, das Verhältnis von Grund und Folge, die Verwandtschaft von Traum und Wachen zurück, um, zurückweisend auf das vorhergegangene Bild, zu erklären, dafs alles Objektive und Subjektive nur *cittaspandanam*, Bewufstseinsschwingung sei (Vers 72). Wieder weist er auf die Widersprüche der Zweiheitler hin, während nach ihm im Vedânta die Zweiheit nur als Lehrmittel dient und nach vollbrachter Belehrung wegfällt.

4) Vers 78—100. Zum Schlusse fo'gt eine Schilderung des Toren, der an der Vielheit hängt, und des „Erweckten“ *(buddha)*, welcher sich als das, was alle von Ewigkeit her sind (*âdibuddha* und *âdiçânta*, Vers 92. 93), als die ewige Identität, als reine, von aller Weltlichkeit freie, objektlose Intelligenz erkannt hat.

Erster Teil.

§ 1.

1. Om! Diese Silbe ist die ganze Welt. Ihre Erläuterung ist wie folgt.[1]

Das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige,

[1] Dieselbe Wendung Chând. 1,1,1.

dieses alles ist der Laut Om. Und was aufserdem noch über die drei Zeiten hinausliegend ist, auch das ist der Laut Om.

2. Denn dies alles ist Brahman, Brahman aber ist dieser Âtman (die Seele), und dieser Âtman ist vierfach.

3. Der im Stande des Wachens befindliche, nach aufsen erkennende, siebengliederige[1], neunzehnmündige[2], das Grobe geniefsende *Vaiçvânara* ist sein erstes Viertel.

4. Der im Stande des Träumens befindliche, nach innen erkennende, siebengliederige[1], neunzehnmündige[2], das Auserlesene geniefsende[3] *Taijasa* ist sein zweites Viertel.

5. Der Zustand, „wo er, eingeschlafen, keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut“ (Bṛih. 4,3,19), ist der Tiefschlaf. Der im Stande des Tiefschlafes befindliche, „einsgewordene“ (Bṛih. 4,4,2), „durch und durch ganz aus Erkenntnis bestehende“ (Bṛih. 4,5,13), „aus Wonne bestehende“ (Taitt. 2,5), die Wonne geniefsende, das Bewufstsein als Mund habende *Prâjña* ist sein drittes Viertel. 6. „Er ist der Herr des Alls“ (Bṛih. 4,4,22), er ist „der Allwissende“ (Muṇḍ. 1,1,9), er ist „der innere Lenker“ (Bṛih. 3,7), er ist die Wiege des Weltalls (vgl. Muṇḍ. 1,1,6), denn er ist „Schöpfung und Vergang“ (Kâṭh. 6,11) der Wesen.

---

1. Allwärts, aufsenbewufst Viçva,
Innenbewufst ist Taijasa,
Ganz nur Bewufstsein ist Prâjña,
Einer ist's, der für dreie gilt.

2. Aus rechtem Auge blickt Viçva,
Im Manas drinnen Taijasa,
Im Raum im Herzen weilt Prâjña,
So ist dreifach im Leib sein Stand.

3. Grobes geniefsend ist Viçva,
Auserlesenes Taijasa,

---

[1] Chând. 5,18,2 (Çaṅkara).

[2] Zehn Indriya's, fünf Prâṇa's, Manas, Buddhi, Ahaṅkâra, Cittam (Çaṅkara). Vgl. unten, S. 623 Anm.

[3] Bṛih. 4,2,3, oben S. 462.

Wonne geniefsend ist Prâjña,
Dreifach so sein Geniefsen ist.

4. An Grobem sättigt sich Viçva,
An Auserles'nem Taijasa,
An Wonne sättigt sich Prâjña,
Dreifach ist seine Sättigung.

5. Wer ist in diesen drei Ständen
Geniefser? was Genufs-Objekt?
Wem dieses wohlbewufst beides,
Der geniefst und wird nicht befleckt (Îçâ 2).

6. Ein Ursprung ist aller Wesen
Als seiender, das ist gewifs:
Der Geist *(purusha)* als Lebenskraft *(prâṇa)* schuf sie
Getrennt wie Sonnenstrahlen nur.

7. Manche halten die Weltschöpfung
Für eine Machtentfaltung *(vibhûti)* nur,
Andre wieder für Traum halten
Die Schöpfung und für Blendwerk *(mâyâ)* nur.

8. Viele lassen die Weltschöpfung
Auf Wunsch Gottes allein entstehn,
Andre glauben, die Zeit habe
Alle Wesen hervorgebracht.

9. Zum Genufs sich, zum Spielzeuge
Schuf sie Gott, meinen andere; —
Nein! sie ist Gottes Selbstwesen!
Was kann wünschen, wer alles hat?

§ 2.

7. Nicht nach innen erkennend und nicht nach aufsen erkennend, noch nach beiden Seiten erkennend, auch nicht durch und durch aus Erkenntnis bestehend, weder bewufst noch unbewufst, — unsichtbar, unbetastbar, ungreifbar, uncharakterisierbar, undenkbar, unbezeichenbar, nur in der Gewifsheit des eignen Selbstes gegründet, die ganze Weltausbreitung auslöschend, beruhigt, selig, zweitlos, — das ist das vierte Viertel, das ist der Âtman, den soll man erkennen.

10. Allgenugsam zur Austilgung
Aller Schmerzen, unwandelbar,
Als Einheit alles durchdringend
Ist der Gott, der der Vierte heiſst

11. Wirkung-und-Ursach-behaftet
Sind der Viçva und Taijasa,
Ursachbehaftet ist Prâjña,
Beide gelten vom Vierten nicht.

12. Nicht der Wahrheit noch Unwahrheit,
Nicht seiner selbst noch anderer
Ist irgend sich bewuſst Prâjña, —
Ewig alles der Vierte schaut.

13. Im Nichterkennen der Vielheit
Sind der Prâjña und Vierte gleich;
Doch Prâjña liegt im Keimschlummer,
Der Vierte keinen Schlummer kennt.

14. Traum und Schlaf sind der zwei ersten,
Traumloser Schlaf des Prâjña ist,
Weder Träumen noch auch Schlafen
Schreibt zu dem Vierten, wer ihn kennt.

15. Der Träumende erkennt irrig,
Gar nicht erkennt der Schlafende;
Beide irren; wo das schwindet,
Da wird der vierte Stand erreicht.

16. In anfanglosem Weltblendwerk
Schläft die Seele; wenn sie erwacht,
Dann wacht in ihr das zweitlose
Schlaf- und traum-lose Ewige.

17. Bestünde die Weltausbreitung,
So müſste sie vergehen erst;
Doch alle Vielheit ist Blendwerk,
Vielheitlos ist die Wirklichkeit.

18. Widerlegbar sind Annahmen
Nur, wenn einer sie aufgestellt;
Doch hier sind sie nur Lehrmittel;
Dem, der weiſs, ist die Vielheit nichts.

§ 3.

8. Dieser Âtman nun ist in bezug auf die Laute *[adhyaksharam*, analog gebraucht wie *adhidaivatam*, *adhyâtmam]* die Silbe Om, nämlich in bezug auf seine Moren; die Moren sind die Viertel [des Âtman], und die Viertel sind die Moren, nämlich der *a*-Laut, der *u*-Laut und der *m*-Laut.

9. Der im Stande des Wachens befindliche *Vaiçvânara* ist der *a*-Laut, die erste Mora, von dem Erlangen *(â-pti)* oder von dem Erstersein *(â-dimattvam)*. — Der, fürwahr, erlangt alle Wünsche und wird zum Ersten, der solches weiſs!

10. Der im Stande des Träumens befindliche *Taijasa* ist der *u*-Laut, die zweite Mora, von dem Hochhalten *(u-tkarsha)* oder von dem Beiderseitssein *(ubhayatvam)*. — Der, fürwahr, hält hoch die Tradition des Wissens [in seiner Familie] und wird von beiden Seiten [Freund und Feind] gleich geachtet, und keiner, der nicht das Brahman kennte, wird in seiner Familie sein, der solches weiſs!

11. Der im Stande des Tiefschlafes befindliche *Prâjña* ist der *m*-Laut, die dritte Mora, von dem [durch *mi minoti* bezeichneten] Aufbauen *(miti)* oder auch von dem [durch *mi minâti* bezeichneten] Vernichtetwerden *(apîti)*. — Der, fürwahr, baut [aus sich] diese ganze Welt auf und ist ihre Vernichtung, der solches weiſs!

---

19. Sehr gleicht Viçva dem *a*-Laute
Durch Ähnlichkeit des Erster-seins,
Durch Moren-Übereinstimmung
Sind auch gleich im Erlangen sie.

20. Taijasa gleicht dem *u*-Laute
In dem Hochhalten offenbar,
Durch Moren-Übereinstimmung
Sind auch gleich sie im Beidessein.

21. Sehr gleicht Prâjña dem *m*-Laute
Durch des Aufbauens Ähnlichkeit,
Durch Moren-Übereinstimmung
Sind auch gleich im Vernichten sie.

22. Weil er in den drei Zuständen
Klar durchschaut diese Ähnlichkeit,
Darum gebührt dem Hochweisen
Von allen Wesen Ehr' und Preis.

23. Der *a*-Laut führt zum Ziel Viçva,
Der *u*-Laut führt den Taijasa,
Der *m*-Laut führt zum Ziel Prâjña, —
Kein Ziel des Moralosen ist.

§ 4.

12. Moralos ist der Vierte, unbetastbare, die ganze Weltausbreitung auslöschende, selige, zweitlose. — In dieser Weise ist die Silbe Om der Âtman (das Selbst).

Der geht mit seinem [individuellen] Selbste in das [höchste] Selbst ein (Vâj. Saṃh. 32,11), wer solches weifs, — wer solches weifs.

---

24. Nach Vierteln wisse den Om-Laut,
Seine Moren die Viertel sind;
Wer nach Vierteln den Om-Laut kennt,
Braucht nichts weiter zu wissen mehr.

25. Im heil'gen Ruf geh' auf denkend,
Er ist Brahman, das furchtlose,
Wer stets im heil'gen Ruf aufgeht,
Der fürchtet sich vor keinem mehr.

26. Der heil'ge Ruf ist das nied're,
Er ist das höh're Brahman auch,
„Ohne Früheres und Spät'res,
Ohne Inn'res und Äufseres“ (Bṛih. 2,5,19).

27. Denn er ist aller Welt Anfang,
Ist Mitte ihr und Ende auch,
Wer so den heil'gen Ruf weifs, der
Wird alsbald mit ihm eins sodann.

28. Den heil'gen Ruf als Gott wisse,
Der im Herzen von allem thront;

Der Weise, der den Om-Laut kennt
Als allerfüllend, trauert nicht.

29. Unendlichteilig und teillos,
Ist er der Zweiheit sel'ge Ruh;
Wer als solchen den Om-Laut kennt,
Ist ein *Muni*, kein anderer.

Zweiter Teil,

genannt Vaitathyam, „die Unwahrheit".

1. Alles, was wir im Traum sehen,
Ist unwahr, sagen Weise uns,
Weil alles dies nur inwendig,
Weil es in uns beschlossen liegt;

2. Auch weil die Zeit zu kurz wäre
Zum Besuch ferner Gegenden,
Und weil wir ja beim Aufwachen
Nicht sind in jenen Gegenden.

3. „Da sind nicht Wagen, nicht Strafsen,"
Lehrt die Schrift (Bṛih. 4,3,10) und das Denken uns,
So ist des Träumens Unwahrheit
Erwiesen und auch offenbart.

4. Weil Vielheit hier nur inwendig,
Ist sie es auch im Wachen nur;
Hier wie dort ist nur Vorstellung,
In uns beschlossen, hier wie dort.[1]

5. Des Träumens Zustand und Wachens
Als derselbe den Weisen gilt,
Denn gleich ist beiden die Vielheit, —
Aus diesem wohlerwiesnen Grund.

6. Was nicht vorher und nicht nachher,
Ist auch nicht in der Zwischenzeit;
Obwohl es unwahr ist, wird es
Für nicht unwahr doch angesehn.

[1] Lies: *saṃvṛitatve na bhidyate.*

7. Des Wachens Tun ist zweckmäſsig,
Aber nicht, wenn wir träumen, mehr;
Drum, weil es anfängt und aufhört,
Kann auch es nur auf Trug beruhn.

8. Auch was am Traume neu, stammt nur
Aus dem Geist, und wenn Götter ihm
Erscheinen, schaut er sie so nur,
Wie er über sie ward belehrt.

9. Was er träumend im Geist bildet
Innerlich, das ist unreal,
Wiewohl sein Geist es griff drauſsen,
Als gesehn unwahr beides ist.

10. Was er wachend im Geist bildet
Innerlich, das ist unreal,
Wiewohl sein Geist es griff drauſsen,
Folgerecht unwahr beides ist.

11. Wenn nun beiderlei Vielheiten
Unwahr im Traum und Wachen sind,
Wer erkennt beide Vielheiten,
Wer stellt sie im Bewuſstsein vor?

12. Durch Selbsttäuschung der Gott Âtman
Stellt sein Selbst durch sich selber vor,
Erkennend beide Vielheiten, —
Feststeht dieser Vedântasatz.

13. Umwandelnd stellt er als andres
Vor, was nur im Bewuſstsein ist,
Als drauſsen und als notwendig
Stellt in sich es der Âtman vor.

14. Geist ist des Innern Zeitmesser,
Die Vielheit der des Äuſseren,
Ihr Unterschied liegt nur hierin,
Als Vorstellung sind beide gleich.

15. Undeutlich ist die Welt drinnen
Deutlich die Welt, die drauſsen liegt;
Dem Sinnorgan nach verschieden,
Sind als Vorstellung beide gleich.

16. Die Seele stellt man vor erstlich,
Sodann der Dinge Sonderheit,
Der äufseren und der drinnen,
Wie man weifs, so erinnert man.

17. Wie ein Strick, nicht erkannt deutlich
m Dunkeln, falsch wird vorgestellt
Als Schlange, als ein Strich Wassers,
So wird falsch vorgestellt das Selbst *(âtman)*.

18. Wie, wenn der Strick erkannt deutlich,
Und die falsche Vorstellung weicht,
Er nur Strick bleibt unzweiheitlich,
So, wenn deutlich erkannt, das Selbst.

19. Wenn er als Prâṇa's, als alle
Die vielen Dinge uns erscheint,
So ist das alles nur Blendwerk *(mâyâ)*,
Mit dem der Gott sich selbst betrügt.

20. Prâṇa-Kennern ist er Prâṇa's (Vaiçeshika's),
Elemente dem, der sie kennt (Lokâyatika's),
Guṇa-Wissern ist er Guṇa's (Sâñkhya's),
Tattva's ist er dem, der sie kennt (Çaiva's).

21. Viertelwissern ist er Viertel (Mâṇḍûkya-Up.),
Sinnlichkeitswissern Sinnlichkeit (Vâtsyâyana),
Den Weltraumwissern Welträume (Paurâṇika's),
Götter den Götterkundigen (Veda-Anhängern).

22. Den Vedawissern ist Veda's,
Den Opferwissern Opfer er,
Geniefser denen, die diesen,
Genufsobjekt, die dies verstehn.

23. Subtil für solche, die dieses,
Grob für solche, die dies verstehn,
Gestaltet denen, die dieses,
Ungestaltet, die dies verstehn.

24. Zeit ist er für die Zeitwisser,
Für Raumkenner ist er der Raum,
Künste ist er für Kunstkenner,
Weltschichten dem, der diese kennt.

25. Für Manas-Kenner ist Manas,
Für Buddhi-Kenner Buddhi er,
Geist ist er für die Geistwisser,
Recht und Unrecht dem, der sie kennt.

26. Fünfundzwanzigfach für diese (Sâṅkhya's),
Jenen als sechsundzwanzigster (Pâtañjala's),
Einunddreifsigfach für andre (Pâçupata's),
Unendlich gilt für viele er (vgl. Cûlikâ 14).

27. Welten ist er dem Weltkenner,
Lebensstadien, dem der sie kennt,
Drei-Genushaft den Sprachlehrern,
Andern nied'res und höheres (sc. Brahman).

28. Für Schöpfungswisser Weltschöpfung,
Für Vergangwisser Weltvergang,
Weltbestand für Bestandwisser, —
So ist alles er allerwärts.

29. Welches Sein man so andichtet
Dem Âtman, dafür hält er sich,
Das hegt er und, zu ihm werdend,
Gibt er ihm sich als Dämon hin.

30. Er selbst ist alle Seinsformen,
Von denen er verschieden scheint, —
Wer dies weifs, wird sich vorstellen
Ohne Scheu, wie es wirklich ist.

31. Wie Traum und Blendwerk man ansieht,
Wie eine Wüstenspiegelung,
So sieht an dieses Weltganze,
Wer des Vedânta kundig ist.

32. Kein Vergang ist und kein Werden,
Kein Gebundner, kein' Wirkender,
Kein Erlösungsbedürftiger,
Kein Erlöster, der Wahrheit nach.

33. Als unreale Seinsformen
Und als Einer wird er gedacht,
Doch wer sie denkt, ist stets Einer,
Drum die Einheit den Sieg behält.

34. Nicht auf den Âtman stützt Vielheit
Und auch nie auf sich selber sich,
Nicht neben ihm und nicht durch ihn
Kann bestehn sie, das ist gewiſs.

35. Furcht, Zorn und Neigung ablegend,
Schaut zweiheitlos und wandellos
Der Weltausbreitung Aufhören
Der Muni, der den Veda kennt.

36. Wer so erkannt der Welt Wesen,
Der halte an der Einheit treu;
Der Zweiheitlosigkeit sicher,
Geht er kalt an der Welt vorbei.

37. Von Preisen frei und Lobsingen,
Ja, auch ohne den Manenkult,
In allem, was da lebt, heimisch,
Lebt er so „wie es eben kommt“ (Bṛih. 3,5).

38. Das Wesen in sich selbst sehend,
Das Wesen in der Auſsenwelt,
Zu ihm werdend, in ihm ruhend,
Hält er treu an dem Wesen fest.

Dritter Teil,

genannt Advaitam, „die Zweiheitlosigkeit“.

1. Verehrung das Gebot fordert
Des Brahman als Gewordenen,
Eh' es ward, war es noch nicht da,
Drum armselig Verehrer sind.

2. Was nicht armselig, hört jetzo,
Ungeboren, gleich allerwärts,
Und warum nichts entsteht irgend,
Obwohl entstehend überall.

3. Der Âtman gleicht dem Weltraume,
Der Jîva gleicht dem Raum im Topf,
Die Töpfe sind die Leibstoffe,
Was „entstehn“ heiſst, dies Gleichnis zeigt.

4. Wenn die Töpfe zugrund gehen,
Was wird dann aus dem Raum im Topf?
Er zergeht in dem Weltraume, —
So der Jîva im Âtman auch.

5. Wie, wenn in einem Topfraume
Staub sich vorfindet oder Rauch,
Nicht alle Räume dies teilen,
So die Jîva's nicht Lust und Leid.

6. Ja, Formen, Wirkungen, Namen
Sind verschieden nach ihrem Ort,
Doch der Raum, den sie einnehmen,
Ist sich gleich, — so die Jîva's auch.

7. Wie der Topfraum vom Weltraume
Kein Produkt ist und auch kein Glied,
So ist der Jîva vom Âtman
Kein Produkt, auch kein Glied von ihm.

8. So wie der Himmelsraum Kindern
[Obwohl farblos,] als blau erscheint,
So scheint behaftet mit Flecken
Unerfahrnen der Âtman auch.

9. Was Sterben und Entstehn angeht,
Fortgehn und Wiederherkommen
Und alle Körper Durchsetzen, —
Ist dem Raume vergleichbar er.

10. Doch traumgleich alle Leibstoffe
Als Trug der Âtman breitet aus;
Weder als gleich, noch als ungleich
An Rang lassen sie denken sich.

11. Als Seele *(jîva)* in den fünf Hüllen,
So lehrt das Taittirîyakam (Taitt. Up. 2),
Der höchste Âtman versteckt ist,
Er, den dem Raum verglichen wir.

12. Im Honigteile (Bṛih. 2,5) wird paarweis
Das höchste Brahman aufgezeigt, —
Wie in der Erd' und im Leibe, —
Er, den dem Raum verglichen wir.

13. Wenn die Schrift Jîva und Âtman
Durch Gleichsetzung für eins erklärt,
Verwerfend alles Vielheitsein,
So ist das wahr in vollem Sinn.

14. Doch wenn auch vor der Weltschöpfung
Sie beide auseinander hält (Chând. 6,3,2),
So gilt das bildlich, nicht wörtlich,
Und nur von dem, was werden soll.

15. Und wenn sie überhaupt Schöpfung
Im Bild von Ton, Erz, Funken lehrt (Chând. 6,1,3.
Bṛih. 2,1,20),
So dient dies nur als Lehrmittel (vgl. 1,18),
Denn „nicht ist Vielheit irgendwie" (vgl. Bṛih. 4,4,19).

16. Schüler gibt es in drei Stufen,
Schwache, mittlere, treffliche;
Um ihrer willen, aus Mitleid
Verehrungsobjekt Brahman wird.

17. Auf ihrer Sätze Standpunkt stehn
Zuversichtlich die Zweiheitler,
Doch widersprechen sie selbst sich,
Bei uns fehlt dieser Widerspruch.

18. In Wahrheit ist die Unzweiheit,
Zweiheit nur in der Spaltungswelt;
Sie lehren beiderseits Zweiheit,
Bei uns fehlt solcher Widerspruch.

19. Als Blendwerk nur besteht Spaltung
Jenes Einzigen, Ewigen,
Denn wäre Spaltung in Wahrheit,
Sterblich würde, was ewig ist.

20. Vom ungewordnen Sein nehmen
Jene Lehrer ein Werden an, —
Was ungeboren, unsterblich,
Wie könnte sterblich werden das!

21. Was unsterblich, kann nicht sterblich,
Was sterblich, nicht unsterblich sein,
Kein Ding kann anders sein jemals,
Als es seiner Natur nach ist.

22. Wenn ein unsterbliches Dasein
Überginge in Sterblichsein,
Nur scheinbar wär' es unsterblich,
Wo bliebe seine Ewigkeit?

23. Von Wahrheit oder Schein redend,
Stets von der Schöpfung Gleiches lehrt
Die Schrift, sicher und grundhabend,
Ist's, wie sie sagt, und anders nicht.

24. „Nicht ist hier Vielheit" so heifst es (Bṛih. 4,4,19),
„Durch Blendwerk vielfach Indra geht" (Bṛih. 2,5,19),
„Als ungeboren wird vielfach" (Vâj. Saṃh. 31,19)
Durch Blendwerk nur geboren er.

25. Durch Bestreitung der Sambhûti (Îçâ 12)
Wird ein Entstehen abgewehrt;
„Wer könnte ihn hervorbringen?"
Dies Wort (Bṛih. 3,9,28) zeigt ihn als ursachlos.

26. Das Wort: „er ist nicht so, nicht so" (Bṛih. 4,2,4),
Absprechend alles Sagbare,
Kann, wie die Unerkennbarkeit
Zeigt, auf Ihn sich beziehen nur.

27. Das Seiende kann nicht werden,
Es wäre denn durch Blendwerk nur;
Wer es in Wahrheit läfst werden,
Läfst werden, was schon war vorher.

28. Nicht in Wahrheit, noch als Blendwerk
Kann je entstehn Nichtseiendes;
Ein Sohn der Unfruchtbaren wird
Nicht in Wirklichkeit, noch im Schein.

29. Wie im Traume der Geist regt sich,
Als viel scheinend durch Täuschung nur,
So im Wachen der Geist regt sich,
Als viel scheinend durch Täuschung nur.

30. Als viel erscheint, der nur eins ist,
Im Traum der Geist, — das ist ja klar;
Als viel erscheint, der nur eins ist,
Der wache Geist, — auch das ist klar.

31. Alles wird nur im Geist sichtbar,
Was als Vielheit hier geht und steht;
Und wenn der Geist von sich selbst kommt,
Ist die Vielheit nicht sichtbar mehr.

32. Sobald der Geist nicht mehr vorstellt,
Weil ihm aufging das Âtman-sein,
Nimmt, als Nichtgeist, er nicht wahr mehr,
Weil nichts mehr wahrzunehmen bleibt.

33. Als ewig wandellos Wissen,
Vom Gewufsten verschieden nicht,
Das Brahman wird gewufst allzeit,
Vom Ew'gen Ew'ges wird gewufst.

34. Dieser Vorgang besteht darin,
Dafs zwangweis alle Regungen
Des Geistes unterdrückt werden, —
Anders ist es im tiefen Schlaf.

35. Der Geist erlischt im Tiefschlafe,
Nicht erlischt er, wenn unterdrückt,
Sondern Brahman, das furchtlose,
Wird er, ganz nur Erkenntnislicht,

36. Das ew'ge, schlaf- und traumlose,
Das ohne Namen und Gestalt,
„Mit eins aufleuchtend“ (Chând. 8,4,1), allwissend, —
Ihm gilt keine Verehrung mehr.

37. Von ihm weicht alle Wehklage,
In ihm ist keine Sorge mehr,
Ganz befriedigt, mit eins Licht, ist
Festes, furchtloses Sinnen es.

38. Kein Nehmen ist da, kein Geben,
Wo keine Sorge mehr besteht,
Dann ist nur in sich selbst ruhend
Das ew'ge Wissen, selbst sich gleich.

39. Das heifst der Ungefühl-Yoga,
Schwer zu schauen dem Yogin selbst,
Da auch selbst Yogin's ihn scheuen,
Vor dem Furchtlosen fürchtend sich.

40. Der Geist mufs unterdrückt werden,
Damit zuteil dem Yogin wird
Das Furchtlose, das Schmerzlose,
Die Erweckung, die ew'ge Ruh.

41. Wie wenn zerfliefst im Weltmeere[1]
Der Tropfen, der am Grashalm hing,
So des Geistes Unterdrückung
Erfolgt ohne Beschwerlichkeit.

42. Man unterdrücke methodisch
Den Geist, den Wunsch und Lust zerstreut,
Ganz ruhig wird er dann schwinden,
Sein Schwinden ist wie Liebeslust.

43. Man weifs, dafs alles voll Schmerzen,
Und wendet sich von Wunsch und Lust;
Man weifs, dafs alles nur Brahman,
Und sieht nicht das Gewordne mehr.

44. Weckt den Geist, will er nichts werden (einschlafen),
Sammelt ihn, will er sich zerstreun;
Beides wisse man als sündhaft;
Ward er brahmangleich, stört ihn nicht!

45. Freilich schmeckt er dann nicht Lust mehr,
Keiner Begierde sich bewufst;
Sein Denken, ungestört wirkend,
Strebe eifrig zur Einheit hin.

46. Wenn dann weder im Schlaf schwindet
Der Geist, noch auch Zerstreuung sucht,
Dann tritt hervor er als Brahman,
Regungslos und vom Scheine frei.

47. Als frei, beruhigt und leidlos,
Als unaussprechlich höchste Lust,
Als ewig, ewigen Objekts
Allbewufst, schildern Kenner es.

---

[1] Vielleicht ist *udadhau* zu lesen. Zur Auffassung des Scholiasten kann ich mich nicht entschliefsen.

48. Keine Seele entsteht jemals,
Kein Entstehn ist der ganzen Welt,
Das ist die höchste Heilswahrheit,
Dafs es nirgend ein Werden gibt!

Vierter Teil,

genannt Alâtaçânti, „die Beilegung des Feuerbrandes[1]“.

1. Der wie Wolken im Weltraume
Die Vielheiten im Einen weifs,
Das Subjekt und zugleich Objekt
Ist, — ihn ehr' ich, den Purusha!

2. Den wir als Ungefühl-Yoga,
Allem Seienden freund und gut,
Widerspruchlos, unanfechtbar,
Aufgezeigt (3,39), — ihm Verehrung sei!

3. „Ein Werden ist nur des, was ist“,
So sagen manche Denker uns; —
„Nein! des, was nicht ist“, so andre,
Gegenseitig in Widerspruch.

4. „Was ist, das kann doch nicht werden!“ —
„Was nicht ist, kann auch werden nicht!“ —
So streitend, für das Nichtwerden,
Gleich Nichtzweiheitlern, zeugen sie.

5. Uns freut, wenn sie dadurch zeigen,
Dafs ein Werden unmöglich ist; —
Dafs wir uns nicht, wie sie alle,
Widersprechen, das höret jetzt.

6. Des Ungewordenen Werden
Nehmen jene Behaupter an,
Doch, was nicht ward, was unsterblich,
Wie könnte sterblich werden das?

[1] D. h. wohl: „die Widerlegung des (scheinbaren, durch Umschwingung des Feuerbrandes entstehenden) Funkenkreises“.

7. Was unsterblich, kann nicht sterblich,
Was sterblich, nicht unsterblich sein,
Kein Ding kann anders sein jemals,
Als es seiner Natur nach ist (= 3,21).

8. Wenn ein unsterbliches Wesen
Überginge in Sterblichsein,
Nur scheinbar wär' es unsterblich,
Wo bliebe seine Ewigkeit (= 3,22)?

9. Wesenseigen, bestandbildend,
Angeboren und ungemacht,
Das eigne Sein nie aufgebend, —
So ist, was „die Natur" *(prakṛiti)* man nennt.

10. Ungeboren und unsterbend
Sind Selbstheiten *(dharma)* dem Wesen nach;
Der ist der Selbstheit unkundig,
Der sie entstehn und sterben läſst.

11. Für wen die Ursach wird Wirkung,
Der läſst werden die Ursache, —
Wie kann, was ewig ist, werden?
Wie, was eigen ist, trennen sich?

12. Wird die Ursache selbst Wirkung,
Dann ist ewig die Wirkung schon,
Und doch wird sie! und ihr Werden
Läſst die Ursach verloren gehn!

13. Nein! Wer das Ew'ge läſst werden,
Dem steht keine Erfahrung bei;
Und wer Gewordnes läſst werden,
Verfällt in ewigen Regreſs!

14. Wenn ein Erfolg des Grunds Ursprung,
Und der Grund Ursprung des Erfolgs,
Dann wären anfanglos beide,
Grund und Erfolg, wie kann das sein?

15. Wenn ein Erfolg des Grunds Ursprung,
Und der Grund Ursprung des Erfolgs,
Dann ist wohl das Entstehn beider,
Wie wenn der Sohn den Vater zeugt?

16. Grund und Erfolg, wenn entstanden,
Erheischen Reihenfolge doch;
Denn entstehen sie gleichzeitig,
Wie zwei Hörner, so fehlt das Band.

17. Dafs aus Erfolgen entspränge
Der Grund selbst, ist beweisbar nicht,
Und ist der Grund unbeweisbar,
Wie kann er wirken den Erfolg?

18. Wenn aus Erfolg der Grund folgte
Und aus dem Grunde der Erfolg,
Welcher von beiden ist früher,
Und sein Folgen nur relativ?

19. So legt Unmöglichkeit (4,14), Unsinn (4,15)
Und Verwirrung der Zeitordnung (4,16—18),
In die die Gegner stets fallen,
Für das Nichtwerden Zeugnis ab.

20. Der Fall von Samen und Pflanze
Ist nur scheinbar beweisend hier[1];
Was aber nur beweist scheinbar,
Ist zum Beweisen tauglich nicht.

21. Der Widersinn der Zeitfolge (4,15)
Bestätigt das Nichtwerden nur;
Da Werdendes zurückweisen
Sicher würde auf Früheres.

22. Nicht aus sich selbst, noch aus anderm
Kann ein Wesen entstehen je;
Nicht als seiend, noch nichtseiend,
Noch als beides, kann es entstehn.

---

[1] Das Verhältnis zwischen Same und Pflanze mufs entweder einen Anfang haben oder anfanglos sein; beides aber ist unmöglich. Es hat keinen Anfang: denn jede Pflanze setzt immer schon den Samen, jeder Same wiederum die Pflanze voraus. Es kann auch nicht anfanglos sein: denn jede Pflanze, jeder Same ist in der Zeit entstanden, hat also einen Anfang. Oder sollen alle Glieder zeitlich, und nur ihr Verhältnis anfanglos sein? Auch das ist unmöglich; *na hi vîja-aṅkura-vyatirekeṇa vîja-aṅkura-saṃtatir nâma ekâ abhyupagamyate;* denn das Verhältnis ist nur das Band zwischen den Gliedern, setzt also diese schon voraus und ist ohne dieselben nichts (nach Çaṅkara).

23. Grund und Erfolg, wenn anfanglos,
Schliefsen das Werden von sich aus;
Wofür es gibt keinen Anfang,
Dafür gibt keinen Anfang es.

24. Wahrnehmung müsse Grund haben,
Weil unmöglich ihr Wechseln sonst,
Auch sei von uns unabhängig
Schmerz und Wahrnehmung, — meinen sie.

25. Wahrnehmung müsse Grund haben,
So beweisen sie künstlich uns, —
Doch dafs der Grund keinen Grund hat,
Das lehrt Wesensbetrachtung uns.

26. Der Geist berührt nicht Objekte
Und auch nicht der Objekte Schein;
Wenn unreal die Objekte,
Ist's auch, vom Geist getrennt, ihr Schein.

27. Auch nicht, in den drei Zeitläuften,
Berührt je ein Objekt den Geist;
Grundloser Schein noch viel wen'ger;
Wie könnte werden der zum Grund!

28. Darum ist nirgend ein Werden,
Im Subjekt nicht, im Objekt nicht;
Wer eins von beiden läfst werden,
Der wandelt in den Wolken nur.

29. Weil sonst das Ewige würde,
Ist unwerdend die Wesenheit;
Kein Ding kann anders sein jemals,
Als es seiner Natur nach ist (= 3,21. 4,7).

30. Wär' anfanglos der Saṃsâra,
So könnte er nicht endlich sein;
Wär' die Erlösung anfangend,
Sie könnte nicht unendlich sein.

31. Was nicht vorher und nicht nachher,
Ist auch nicht in der Zwischenzeit;
Obwohl es unwahr ist, wird es
Für nicht unwahr doch angesehn (= 2,6).

32. Des Wachens Tun ist zweckmäſsig,
Aber nicht, wenn wir träumen, mehr;
Drum, weil es anfängt und aufhört,
Kann auch es nur auf Trug beruhn (= 2,7).

33. Was im Traume wir wahrnehmen,
Ist irrig, weil im Körper nur;
Wie lieſsen Dinge sich schauen
In diesem eingeschlossnen Raum?

34. Auch ist die Zeit nicht hinreichend,
Hinzugehen, um sie zu sehn;
Auch finden wir beim Aufwachen
Uns nicht da, wo wir sie gesehn (vgl. 2,2).

35. Und was mit andern man absprach,
Besteht nicht mehr, wenn man erwacht;
Und was im Traume man faſste,
Hält man, erwacht, in Händen nicht.

36. Auch was wir von dem Leib träumen,
Ist unwahr und nicht wie es ist; —
Unwahr wie dieses, ist alles,
Was der Geist nimmt im Wachen wahr.

37. Was wir, wie wachend, wahrnehmen
Im Traum, hat seinen Grund in uns;
So hat in uns seinen Grund auch,
Was wir im Wachen nehmen wahr.

38. Unbegreiflich ist Entstehung;
Alles als ewig lehrt die Schrift;
Nimmermehr kann hervorgehen
Aus Seiendem Nichtseiendes (Werdendes).

39. Nichtseiendes sehn wir wachend;
Das Traumbild ist aus gleichem Stoff:
Nichtseiendes sehn wir träumend;
Wenn wir erwachen, ist es nichts.

40. Nichtsein gebiert doch nicht Nichtsein,
Nichtsein gebiert auch nicht das Sein;
Und auch das Sein gebiert Sein nicht;
Sein kann Nichtsein gebären nicht.

41. Wie man im Wachen aus Irrtum
Unmögliches als seiend faſst,
So auch im Traume aus Irrtum
Sieht man Wesen erscheinen sich.

42. Aus Wahrnehmung und Herkommen
Halten am Realismus sie;
Was sie kennen ist nur Werden,
Zurückschreckend von dem, was ist.

43. Manche[1], vom Sein zurückschreckend,
Wenn auch nicht bloſse Wahrnehmler,
Des Werdens Mängel nicht meiden;
Mängel bleiben es, wenn auch klein.

44. Durch Wahrnehmung, durch Herkommen
Heiſst auch ein Blendwerk Elefant;
Durch Wahrnehmung, durch Herkommen
Heiſst auch das Ding ein seiendes.

45. Werden ist Schein, Bewegung Schein,
Das Dingliche ist bloſser Schein;
Nichtwerdend, unbewegt, dinglos,
Still, zweiheitlos die Wahrheit ist.

46. So ist kein Werden im Subjekt,
Im Objekte kein Werden ist;
Wer dieses hat erkannt einmal,
Fällt nicht zurück ins Gegenteil.

47. Wie Funkenschwingung den Schein gibt
Grader und krummer Linien,
So den Schein Bewuſstseinsschwingung
Von Auffassen und Auffasser.

48. Wie ungeschwungen der Funke
Nicht erscheint, nicht entsteht (als Kreis),
So Bewuſstsein ungeschwungen
Erscheint nicht und entsteht auch nicht.

---

[1] Die Anhänger des (religiösen) Herkommens *(samâcâra)*, welche das Seiende in der Form des Werdens, die Wahrheit im Gewande des Mythus besitzen. — Bemerkenswert ist die Zurückhaltung, mit der sie hier getadelt werden.

49. Schwingt der Funke, so kommt der Schein
Nicht von aufsen her irgendwie,
Nicht von anderm als dem Schwingen,
Nicht ist Zuwachs dem Funken er.

50. Auch nicht entflieht er dem Funken,
Weil er nicht hat ein Wirklichsein,
Ebenso ist's beim Erkennen,
Denn auch dieses ist blofser Schein.

51. Schwingt Erkenntnis, so kommt der Schein
Nicht von aufsen her irgendwie,
Nicht von anderm als dem Schwingen,
Nicht ist Bewufstseinszuwachs er.

52. Nicht entflieht er dem Bewufstsein,
Weil er nicht hat ein Wirklichsein;
Weil Verursachtsein unwirklich,
Ist als wirklich undenkbar er.

53. Ein Ding, so meint man, sei Ursach
Des Daseins für ein andres Ding,
Doch für die Wesenheit gibt es
Kein Dingsein und kein Anderssein.

54. Weder aus Geist entspringt Dasein,
Noch aus Dasein entspringt der Geist;
Drum nehmen Weise kein Werden
Des Grunds oder Erfolges an.

55. Wer noch Grund und Erfolg annimmt,
Dem entstehn aus einander sie;
Wer frei von dieser Annahme,
Für den entstehen sie nicht mehr.

56. Wer noch Grund und Erfolg annimmt,
Für den streckt der Saṃsâra sich;
Wer frei von dieser Annahme,
Der ist auch vom Saṃsâra frei.

57. Wer geistumnachtet, sieht werdend
Alles, ein Ew'ges kennt er nicht;
In Wahrheit alles ist ewig,
Vernichtetwerden gibt es nicht.

58. Die Wesenheiten, die werden,
Die werden nicht in Wirklichkeit;
Ihr Entstehen ist nur Blendwerk,
Und Blendwerk ist nicht Wirklichkeit.

59. Wie, wo der Same nur Blendwerk,
Auch die Pflanze ein solches ist,
Nicht wesenhaft noch austilgbar,
So steht's mit allen Dingen hier.

60. Da alle Dinge nicht wirklich,
Gibt nicht Dauer es noch Vergang;
Wo alle Farben wegfallen,
Ist keine Unterscheidbarkeit.

61. Wie in des Traumes Scheinvielheit
Der Geist irrtümlich ist verstrickt,
So in des Wachens Scheinvielheit
Ist irrtümlich der Geist verstrickt.

62. Wie träumend eine Schein-Vielheit
Erblickt der vielheitlose Geist,
So wachend eine Schein-Vielheit
Erblickt der vielheitlose Geist.

63. Was man, im Traum umherschweifend
In allen Himmelsgegenden,
An Tieren, Vögeln, Insekten
Nur immer wahrzunehmen meint,

64. Das besteht nirgendwo anders
Als im Geiste des Träumenden;
Drum alles, was er dann sieht, ist
Nur Bewufstsein des Träumenden.

65. Was man, wachend umherschweifend
In allen Himmelsgegenden,
An Tieren, Vögeln, Insekten
Nur immer wahrzunehmen meint,

66. Das besteht nirgendwo anders
Als im Geiste des Wachenden;
Drum alles, was er dann sieht, ist
Nur Bewufstsein des Wachenden.

67. Das Ding und seine Vorstellung
Bedingen gegenseitig sich;
Bestandlos ist für sich jedes,
Nur im Bewufstsein stehn sie da.

68. Wie wir von einem blofs träumen,
Dafs er geboren wird und stirbt,
So sind all diese Weltwesen
Wirklich und doch auch wirklich nicht.

69. Wie wir im Wahngebild schauen,
Dafs einer lebt und wieder stirbt,
So sind all diese Weltwesen
Wirklich und doch auch wirklich nicht.

70. Wie Zauberkunst uns läfst schauen,
Dafs einer lebt und wieder stirbt,
So sind all diese Weltwesen
Wirklich und doch auch wirklich nicht.

71. Keine Seele entsteht jemals,
Kein Entstehn ist der ganzen Welt;
Das ist die höchste Heilswahrheit,
Dafs es nirgend ein Werden gibt (= 3,48).

72. Was zweifach als Subjekt-Objekt
Scheint, ist Bewufstseinsschwingung nur (4,47);
Der Geist ist ewig objektlos,
„An ihm haftet nichts“, lehrt die Schrift (Bṛih. 4,3,15).

73. Wie es künstlich durch Annahme (3,15),
So ist es nicht in Wirklichkeit;
Was andre Schulen annehmen,
Ist für sie, nicht in Wirklichkeit.

74. Was als ewig sie annehmen
Künstlich, ist wirklich ewig nicht;
Das Resultat andrer Schulen
Zeigt als Irrtum und werdend es.

75. An das, was nicht ist, Anpassung
Beweist nicht, dafs es Zweiheit gibt;
Ist ihr Nichtsein erkannt, dann fällt
Die Anpassung als zwecklos weg.

76. Wenn man nicht annimmt Ursachen
In allen Reichen der Natur,
So auch nicht ihre Vorstellung;
Mit der Ursach' die Wirkung fällt.

77. Geist ist grundlos; das Nichtwerden,
Zweiheitlos, ist ihm eigen stets;
Geisterscheinung nur ist Zweiheit
Des Ewigen, das alles ist.

78. Grundlosigkeit als wahr wissend,
Verwerfend Einzel-Ursachen,
Gelangt man zu dem furchtlosen,
Wunschlosen, kummerlosen Ort.

79. Sich anpassend dem, was nicht ist,
Bleibt in solches verstrickt der Geist;
Der Dinge Nichts erkannt habend,
Kehrt er zum Anhaftlosen (4,72) sich.

80. Wer dies ergreift und nicht läſst mehr,
Des Stand bleibt unbeweglich dann;
Der Weisen Ziel ist dies ew'ge
Zweiheitlose Identischsein.

81. Das schlummerlose, traumlose
Ew'ge ist dann sich selber Licht (Bṛih. 4,3,14. Kâṭh. 5,15);
„Für immer licht“ (Chând. 8,4,1) ist dies Wesen,
Ist diese Wesenheit an sich.

82. Gar leicht verbirgt er uns immer,
Gar schwer enthüllt sein Wesen er,
Solang wir einzeln auffassen
Die Dinge, — er, der heilige.

83. „Er ist!“ „Ist nicht!“ „Ist und ist nicht!“
„Er ist nicht nicht!“ so denkend ihn
Unstät, stät[1], zwiefach, neinsagend,
Verbirgt sein Wesen sich der Tor.

84. Durch dieser vier Gesichtspunkte
Verfolgung bleibt verborgen stets

[1] Man erwartet: „stät (er ist), unstät (ist nicht)“.

Der Heil'ge, unberührt durch sie, —
Doch allschauend ist, wer ihn schaut.

85. Wer voll besitzt die Allschauung,
Den zweiheitlosen Brahman-Ort,
An dem nicht Anfang, Mitt', Ende,
Dem bleibt nichts zu erstreben mehr.

86. Das heifst echte Gemütsruhe,
Das ist die wahre Priesterzucht,
Das ist der Selbstnatur Zähmung,
Wer sie kennt, geht zur Ruhe ein.

87. Wahrnehmunghaft und objekthaft
Ist die zweithafte Weltlichkeit (Wachen);
Wahrnehmunghaft und objektlos
Ist geläuterte Weltlichkeit (Traum).

88. Wahrnehmunglos und objektlos,
Das heifst die Überweltlichkeit;
Ihr Subjekt ist zugleich Objekt,
So lehrten Weise aller Zeit.

89. Subjekt und die drei Objekte (4,87—88)
Stufenweis als in sich erkannt, —
Daraus entsteht die Allschauung,
Allerwärts des Hochsinnigen.

90. Erst frage man: was soll werden
Geflohn, erkannt, erlangt und reif?
Für's Erkennen gilt Wahrnehmung,
Und so auch für die andern drei.

91. Alle Wesen sind ursprünglich
Unbegrenzt und dem Raume gleich (3,3 fg.),
Und nicht ist irgendwo Vielheit
Unter ihnen, in keinem Sinn.

92. Alle Wesen sind ursprünglich
Urerweckte *(âdibuddha)*, das ist gewifs; —
Wer dieses sich genug sein läfst,
Der ist reif zur Unsterblichkeit.

93. Sie alle sind auch ursprünglich
Urberuhigt, voll Seligkeit;

Sich gleich alle und unteilbar,
Ew'ge, reine Identität.

94. Doch diese Reinheit ist nicht mehr,
Wenn sie vielfach zersplittern sich;
Vielheitversunken, zwiespältig
Heifsen darum armselig (3,1) sie.

95. Doch wem hier zur Gewifsheit ward
Die ewige Identität,
Der weifs in dieser Welt Grofses,
Die Welt aber versteht es nicht.

96. Wissen des Ew'gen ist ewig
Auch, mit nichts sonst befassend sich;
Als nichtbefassend sich, heifst dies
Wissen das unanhaftende (4,72. 79).

97. Doch wo die kleinste Ungleichheit
Für wahr hält der unweise Geist,
Da ist weder Nichtanhaftung
Noch Weichen der Verdunkelung.

98. Alle Seelen sind ursprünglich
Frei vom Dunkel und fleckenlos,
Urerweckt schon und urerlöst
Erwachen sie, der Meister spricht.

99. Wie die Sonne durch sich leuchtet,
So Wissen ohne Dinge auch;
Alle Dinge sind nur Wissen, —
Unsagbar dem Erweckten selbst.

100. Die dunkle, überaus tiefe,
Ew'ge, reine Identität,
Der Einheit Stätte nach Kräften
Erkannt habend, verehren wir!

Garbha-Upanishad.[1]

Die *Garbha-Upanishad* (d. h. „Geheimlehre über den Embryo“) enthält, anknüpfend an einen vorangestellten Vers, allerlei Betrachtungen über die Elemente und Teile des menschlichen Leibes und schildert speziell die Entwicklung des Embryo im Mutterleibe. Hiernach würde diese Schrift

---

[1] Zur Anordnung. Unter denjenigen Upanishad's des Atharvaveda, welche bestrebt sind, die Vedântalehre, ohne wesentliches Übergreifen in das Gebiet des Yoga, des Sannyâsa, des Çiva- und Vishṇu-Kultus, fortzubilden, sind die bedeutendsten und am allgemeinsten von den Vedântatheologen anerkannten die drei bisher vorgeführten: *Muṇḍaka*, *Praçna*, *Mâṇḍûkya*. Eine vierte, die *Brahma-Upanishad*, welche man mit Weber (Literaturgesch., 2. Aufl., S. 178) noch zu diesem Kreise rechnen könnte, wird, mit Rücksicht auf den dritten, eigentümlichsten Teil, besser als Übergangsglied von den rein vedântischen zu den Sannyâsa-Upanishad's an der Spitze dieser letztern ihre Stelle finden. So bleibt uns für diese Klasse nur eine Nachlese von sechs Upanishad's übrig, welche teils nur einzelne Punkte der Vedântalehre näher ausführen *(Garbha, Prâṇâgnihotra, Piṇḍa)*, teils eine Rekapitulation der Grundbegriffe des Vedânta unternehmen *(Âtma, Sarvopanishatsâra)*, woran sich ein vereinzelt stehender Text *(Gâruḍa)* schliefsen mag. Bei Anordnung dieser ganzen Gruppe halten wir an der Reihenfolge der Liste Nârâyaṇa's und Colebrooke's fest, da dieselbe für die Entstehungszeit der einzelnen Texte möglicherweise von Bedeutung ist. — Unserer Übersetzung liegt hier und weiterhin der Text der Calcuttaer Ausgabe, ergänzt durch Jacob's Eleven Âtharvaṇa Upanishad's (Bombay 1891) zugrunde. Daneben wurden die Lesarten der von Weber benutzten Handschriften (Ind. Studien I. II. IX.), sowie die des Telugudruckes herangezogen. Während des Druckes erschienen und konnten nachträglich noch benutzt werden: die „32 Upanishad's“ in der Ânandâçrama Series (Puna 1895) sowie der Neudruck der „108 Upanishad's“ (Bombay 1896). Über die von uns befolgte Lesart wird der die Originaltexte vergleichende Leser nirgendwo in Zweifel sein. Eine eingehende Diskussion der überaus zahlreichen und tiefgehenden Abweichungen der verschiedenen Texte voneinander liegt aufserhalb der Grenze unserer gegenwärtigen Aufgabe und mufs für spätere Gelegenheiten aufbewahrt bleiben.

eher in ein Lehrbuch der Physiologie und Medizin als in die Sammlung der Upanishad's gehören und die am Schlusse stehende Bezeichnung als „Erlösungslehre des Pippalâda" sehr wenig rechtfertigen, — enthielte sie nicht in ihrem mittlern Teile bei Beschreibung der Entwicklung des Embryo die auf Stellen wie Ṛigveda 4,26,1. 4,27,1. 10,177,2 beruhende (Gesch. d. Philos. I, 253) und durch ihre Analoga in der abendländischen Philosophie interessante Vorstellung, dafs der Embryo schon im Mutterleibe im Besitze des Wissens (der eigenen früheren Geburten, des Unterschiedes von Gutem und Bösem usw.) gewesen sei, dieses alles aber bei seinem Austritte aus dem Mutterschofse vergessen habe (πᾶσα μάϑησις ἀνάμνησις). — Der Standpunkt des Verfassers ist, wie die nebeneinanderstehende Erwähnung von Sâñkhya-Yoga, Maheçvara (Çiva), Nârâyaṇa (Vishṇu) und Brahman zu beweisen scheint, ein im höchsten Grade konziliatorischer, wenn wir nicht etwa hier (vgl. zu Chând. 8,14, oben S. 201) Formeln zur Auswahl für die verschiedenen Bekenntnisse vor uns haben.

Der Text ist vielfach verderbt und lückenhaft, und die Verworrenheit des Kommentars des Nârâyaṇa wird nur noch überboten durch die Nachlässigkeit und Unwissenheit seines Herausgebers in der Bibliotheca Indica.[1]

Om!

1. Aus fünf bestehend, in je fünfen schaltend,
Auf sechs gestützt, sechs-Eigenschaft-behaftet,
Sieben-Grundstoff-haft, drei-Schleim-haft, zwei-erzeugt-haft,
Vierfacher Nahrung teilhaft ist der Körper.

Warum ist er „aus fünf bestehend" [und „in je fünfen schaltend"]? —

Weil er aus Erde, Wasser, Feuer, Wind und Äther besteht.

Was ist an diesem „aus fünf bestehenden" Leibe Erde, was Wasser, was Feuer, was Wind, was Äther? —

Was an diesem aus fünf bestehenden Leibe das Feste ist, das ist Erde, was das Flüssige, das ist Wasser, was das Warme, das ist Feuer, was umherstreicht, das ist der Wind, was das Hohle ist, das ist der Äther. — Hierbei [ist er „in je fünfen

[1] Zu p. 64,13 *stoçcubhiçcu âvartate* bringt er in der Note aus Cod. क die Variante bei: *stoçcunâçcuḥ âvatansa, iti* und fügt hinzu: *kintu ubhayapâṭho 'pi durbodhaḥ!* Er hat also nicht erkannt, dafs er ein Sûtram des Pâṇini (8,4,40: *stoḥ çcunâ çcuḥ*) vor sich hat, welches freilich im Kommentar an unrechter Stelle steht, da es sich nur auf das *rasâc choṇitam* des Textes beziehen kann. — Auch die Punaer Ausgabe scheint das Zitat, da sie es hinter *allopo 'nas* (Pâṇ. 6,4,134) zur Erklärung der Form *majjñaḥ* bringt, nicht verstanden zu haben.

schaltend", sofern] die Erde ihm zur Stützung dient, das Wasser zur Assimilation der Nahrung [*piṇḍîkaraṇam*, vgl. Chând. 6,8,3], das Feuer zur Erleuchtung, der Wind zur Verteilung [der Stoffe], der Äther zur Raumgewährung. — In andrer Art[1] [ist er „in je fünfen schaltend", sofern] die Ohren der Wahrnehmung der Töne, die Haut dem Fühlen, die Augen dem Sehen, die Zunge dem Schmecken und die Nase dem Riechen dient. — [Oder hinwiederum, sofern] das Geschlechtsglied dem Geschlechtsgenusse, der Apâna der Entleerung dient, während er mit der Buddhi erkennt, mit dem Manas vorstellt, mit der Rede redet.

Warum ist er „auf sechs gestützt"?

Weil er [in der Nahrung, aus der er sich aufbaut] den süfsen, sauern, salzigen, bittern, beifsenden und herben Geschmack vorfindet.

Ferner sind da *shaḍja*, *ṛishabha*, *gândhâra*, *madhyama*, *pañcama*, *dhaivata* und *nishâda* [als die sieben Töne der Tonleiter]. Ferner werden [die oben aufgezählten Fünfheiten], je nachdem sie mit den Worten „angenehm" oder „unangenehm" gekennzeichnet werden, durch ihre Verwendung zu zehnen.[2]

2. Warum ist der Leib „sieben-Grundstoff-haft"?

Weil in ihm 1) weifse, 2) rote, 3) dunkle, 4) rauchfarbige, 5) gelbe, 6) braune, 7) blasse [Flüssigkeit sich befindet], je nachdem z. B. dem Devadatta Materien [lies *dravyâṇi* mit Nârâyaṇa] zu Objekten [der Ernährung] werden. [Die gemeinsame Quelle aber aller sieben Grundstoffe] ist, sofern sie mit-

[1] Die Punaer Ausgabe liest mit Nârâyaṇa *prithustu* „er (der Leib) ist aber (ja) raumerfüllend".

[2] Dieses nochmalige Zurückgreifen auf die Fünfheiten ist schwer erklärlich; noch schwerer, wie vorher plötzlich die sieben Töne der Skala hereingeschneit kommen. Nârâyaṇa denkt mit Bezugnahme auf das *shaḍguṇayogayuktam* des Verses an die Verwendung der sieben Töne in den sechs Râga's und den zugehörigen sechsmal sechs Râgiṇî's; Çaṅkarânanda erklärt die Aufzählung der sieben Töne für einen Pûrvapaksha zu der Frage nach den „sieben Grundstoffen", obgleich diese Frage erst nachher aufgeworfen wird. Übrigens sind bei ihm Lesung und Wortstellung zu verschieden, als dafs wir hier darauf eingehen könnten. Ganz andre Lesarten bietet wiederum der Telugudruck, und noch andre scheinen dem Oupnekhat vorgelegen zu haben. — *Quot capita, tot sensus.* Die Verderbtheit der Stelle scheint somit eine ganz desperate zu sein.

einander die Eigenschaft der Wässerigkeit gemeinsam haben, der sechsfache [oben erwähnte: süſse, saure, salzige, bittere, beiſsende und herbe] Nahrungssaft.

Aus dem [1. weiſsen] Nahrungssafte entsteht das [2. rote] Blut, aus dem Blute das [3. dunkle, d. h. undurchsichtige] Fleisch, aus dem Fleische das [4. rauchfarbige] Fett, aus dem Fette [*snâyavaḥ snâyubhyas* ist mit Çañkarânanda und dem Telugudrucke zu streichen] die [5. gelben] Knochen, aus den Knochen das [6. braune] Mark, aus dem Marke der [7. blasse] Same.

Aus der Verbindung des Samens und des Blutes entwickelt sich der Embryo; „im Herzen sind die Auseinandertretungen", wie es heiſst. Nämlich im Herzen ist ein Feuer, und bei dem Feuer ist Galle, und bei der Galle ist Wind, und wo der Wind ist, da geht infolge eines schöpferischen Vorganges das Herz [des Kindes] hervor.

3. Aus der Paarung zur Zeit der Periode entsteht nach einer Nacht ein Knötchen, nach sieben Nächten eine Blase, innerhalb eines halben Monates ein Klumpen, innerhalb eines Monates wird er fest, nach zwei Monaten entsteht der Kopf, nach drei Monaten entstehen die Fuſsteile, im vierten Monate Fuſsknöchel, Bauch und Hüften, im fünften das Rückgrat, im sechsten Mund, Nase, Augen, Ohren, im siebenten wird der Embryo mit der Seele *(jîva)* ausgestattet, im achten ist er in allen Stücken vollständig.

Beim Überwiegen des väterlichen Samens entsteht ein Mann, beim Überwiegen des mütterlichen Samens ein Weib; beim Gleichgewichte des Samens beider ein Zwitter; bei Benommenheit des Gemütes entstehen Blinde, Lahme, Bucklige und Zwerge. Geht der durch die beiderseitigen Winde eingepreſste Same entzwei, so wird auch der Körper zweifach und es entstehen Zwillinge.

Der „aus den fünf [Elementen] bestehende" [Embryo] ist [im achten Monate nämlich, — die vorherigen Sätze über die Zeugung sind zwischeneingeschobene Betrachtungen] lebensfähig, und seine fünfteilige Buddhi hat vermöge der Intelligenz die Erkenntnis des Geruches, Geschmackes usw. Indem er selbst aber, nach dem Worte: „dann überdenkt er die un-

vergängliche Silbe Om“ diese eine Silbe [als der *Purusha*] erkennt, so sind weiter auch die acht schöpferischen *[Prakṛiti, Mahad, Ahañkâra, 5 Tanmâtra*'s*]* und die sechzehn erschaffenen [*Manas*, 10 *Indriya*'s, 5 *Bhûta*'s, in summa also alle 25 Prinzipien der Sâñkhyalehre] in dem Leibe eben dieser verkörperten Seele vorhanden. Dann gelangt mittels des von der Mutter Gegessenen und Getrunkenen und mittels der Aderschnur zu ihm Gelangenden auch sein *Prâṇa* zum Schwellen. Im neunten Monate endlich ist er in allen Stücken und auch in der Erkenntnis vollständig; dann erinnert er sich [solange er noch im Mutterleibe weilt] an seine früheren Geburten und hat Erkenntnis seiner guten und bösen Werke:

4. Nachdem schon tausendfach vormals
In Mutterschöfsen ich geweilt,
Genofs ich mancherlei Nahrung
Und trank schon manche Mutterbrust.
Geboren ward ich, starb wieder
Und wurde stets geboren neu.

Was ich an meinen Mitmenschen
Getan von gut-und-bösem Werk,
Dafür mufs ich allein büfsen;
Die es genossen, sind dahin.
Ach! in ein Weltmeer von Schmerzen
Versenkt, seh' keine Heilung ich!

Komm' erst vom Mutterschofs los ich,
Wend' ich mich zu Maheçvara,
Der das Böse macht zunichte
Und als Lohn die Erlösung schenkt.

Komm' erst vom Mutterschofs los ich,
Wend' ich mich zu Nârâyaṇa,
Der das Böse macht zunichte
Und als Lohn die Erlösung schenkt.

Komm' erst vom Mutterschofs los ich,
Studiere Sâñkhya-Yoga ich,
Der das Böse macht zunichte
Und als Lohn die Erlösung schenkt.

Komm' erst vom Mutterschofs los ich,
Will meditieren Brahman ich.

Wenn er aber sodann, zu den Pforten der Geschlechtsteile gelangend, durch die Einzwängung gequält und, unter grofsen Schmerzen kaum geboren, mit dem Vaishṇava-Winde [dem Winde der Aufsenwelt im Gegensatze zu den Winden im Körper] in Berührung tritt, so kann er sich nicht mehr auf seine Geburten und Tode besinnen und hat keine Erkenntnis seiner guten und bösen Werke mehr.

Warum heifst er „der Körper“ *(çarîram)?*

Weil in demselben Feuer angelegt sind *(çriyante)*, nämlich das Erkenntnisfeuer, das Sehensfeuer und das Bauchfeuer. Hierbei ist es das Bauchfeuer, welches Gegessenes, Getrunkenes, Gelecktes, Gesogenes verkocht. Das Sehensfeuer bewirkt das Sehen der Gestalten. Das Erkenntnisfeuer erkennt die guten und bösen Werke.

[Aufserdem] sind da drei Feuerstätten; im Munde ist das Âhavanîya-Feuer, im Bauche das Gârhapatya-Feuer, im Herzen das Dakshiṇa-Feuer. Der Âtman ist der Opferherr, das Manas der Brahmán [der Priester dieses Namens], die Begierden usw. sind die Opfertiere, Ausdauer und Genügsamkeit sind die Opferweihe, die Erkenntnisorgane sind die Opfergefäfse, die Tatorgane sind die Opferspenden; das Haupt ist die Opferschale, die Haare sind die Darbhagräser, der Mund ist das Innere des Opferbettes.

Der Kopf hat vier Schädelknochen, und an ihnen sind [auf jeder] Seite sechzehn Zahnzellen. [Am Leibe] sind hundertundsieben Gelenke, hundertundachtzig Fugen, neunmalhundert Sehnen, siebenhundert Adern, fünfhundert Muskeln [Yâjñav. 3,100; *majjâ* soll nach dem Schol. für *peçî* stehen], dreihundertundsechzig Knochen, und vier und eine halbe Koṭî (45 Millionen) Haare.

Das Herz wiegt acht Pala (364 Gramm), die Zunge zwölf Pala (546 Gramm), die Galle ein Prastham (728 Gramm), das Phlegma ein Âḍhakam (2912 Gramm), der Same ein Kuḍavam (182 Gramm), das Fett zwei Prastha (1456 Gramm), unbestimmt ist Kot und Urin, je nach dem Quantum der Nahrung.

Dies ist die Erlösungslehre des Pippalâda, — die Erlösungslehre des Pippalâda.

Prâṇâgnihotra-Upanishad.

Der dieser Upanishad zugrunde liegende Gedanke des *Prâṇa-agni-hotram*, „des dem Prâṇa dargebrachten Feueropfers" (oder des im Prâṇa-feuer dargebrachten Opfers) hat sich durch folgende Vorstufen entwickelt.

1. Nachdem man die allbefassende Weltseele im eignen Selbst wiedergefunden hatte, lag es nahe, die altvedischen Naturgötter im eignen Leibe verkörpert zu sehen, die Sonne als Auge, den Wind als Odem usw., wozu die ältern Upanishad's zahlreiche Beispiele bieten.

2. Eine Konsequenz dieser Anschauung (vgl. schon Bṛih. 1,5,2, oben S. 401) war es, wenn man das den Göttern täglich darzubringende Agnihotram ersetzte durch eine in dem Verdauungsfeuer des eignen Leibes (dem Feuer *Vaiçvânara*, Bṛih. 5,9) darzubringende Spende, d. h. durch eine unter gewissen Zeremonien erfolgende Ernährung. Dieses dem Prâṇa (Leben) dargebrachte Opfer wird, im Anschlusse an die Lehre vom *Âtman Vaiçvânara* Chând. 5,11—18, geschildert Chând. 5,19—24; indem die Lebenshauche satt werden, werden zugleich die Sinnesorgane, die entsprechenden Götter und die zugehörigen Weltteile gesättigt. — An einer benachbarten Stelle Chând. 5,2,2 (Bṛih. 6,1,14) wird das vor und nach dem Essen gebotene Mundausspülen als eine Bekleidung des Prâṇa allegorisch aufgefaſst.

3. Eine Verknüpfung beider Vorstellungen, der Speisung und der Bekleidung des Prâṇa, nebst einigen bei der Zeremonie anzuwendenden Sprüchen liegt vor Maitr. 6,9. Die dort zu Eingang sich findende Berufung auf die Weisen, welche dieses Opfer gepriesen haben, kann sich wohl nur auf Chând. 5 beziehen. Um den Vorgang dem gewöhnlichen Feueropfer noch ähnlicher zu machen, wird auch für die zweite, schweigend darzubringende Spende desselben (vgl. oben S. 146) ein Analogon darin gefunden, daſs man nach den fünf Spenden die übrige Mahlzeit *yatavâg açnâti*, schweigend verzehrt.

4. Die Wiederholung dieses letzten Zuges sowie die Wiederkehr der (variierten) Verse *prâṇo 'gnir* und *viçvo 'si* in der Prâṇâgnihotra-Upanishad machen es wahrscheinlich, daſs dieselbe nicht nur auf Chând. 5,19—24, sondern auch auf Maitr. 6,9 beruht und eine weitere Ausschmückung der dort vorgeschriebenen Zeremonie ist. Dort gehen freilich die beiden Verse

der Zeremonie vorher, während sie hier nach derselben folgen und vorher eine Dreiheit und Zweiheit von Versen zu rezitieren vorgeschrieben werden, welche sich in diesem Zusammenhange weder im Ṛigveda noch Atharvaveda vorfinden und somit eine andre Sammlung als diese beiden vorauszusetzen scheinen. Die dann folgende Preisung der Wasser bezieht sich ohne Zweifel auf das dem Essen vorhergehende Mundausspülen. Weiter folgen die fünf Spenden an die Prâṇa's mit speziellen Vorschriften über die Anwendung bestimmter Finger, worauf die schweigende Spende erscheint, ausgesponnen zu fünf Spenden in den fünf Feuern des Leibes. Das Mundausspülen nach der Mahlzeit und die Erklärung der fünf erwähnten Leibesfeuer (in Kopf, Mund, Herz, Nabel, Unterleib) bildet den Inhalt des zweiten Teiles.

Wie der erste und zweite Teil auf Chând. 5 und Maitr. 6,9 beruhen, so enthalten der dritte und vierte Teil unserer Upanishad eine weitere Ausmalung der Chând. 3,17 und Mahânar. 64 (oben S. 113 fg., 259 fg.) vorkommenden Idee, den Menschen als Opfer allegorisch zu deuten. Mit den beiden ersten Teilen stimmt dies wenig zusammen; dort empfangen die fünf Prâṇa's die Spenden, hier sind sie die Opferpriester. Auch hat der ursprünglich schöne und sinnige Gedanke (vgl. oben S. 113) durch die Ausdeutung im kleinen nicht eben gewonnen. — Bemerkenswert ist, daſs Çañkara ad Brahmas. 3,3,24 (meine Übersetzung S. 582 fg.), wo er die Stellen Chând. 3,16—17 und Taitt. Âr. 10,64 bespricht, unsere Upanishad nicht erwähnt, sei es, daſs er dieselbe nicht kennt oder nicht anerkennt.

1.

Nunmehr also laſst uns das den Kern aller Upanishad's bildende, zur Erkenntnis über den Sansâra verhelfende, [im Veda, Chând. 5,19—24] studierte, die Nahrung als Maſsgebendes habende, in dem eignen Leibe dargebrachte Opfer erklären.

In diesem gegenwärtigen Menschenleibe ist auch ohne Agnihotram und ohne Sâñkhyam und Yoga eine Erlösung vom Sansâra möglich. In dieser Überzeugung setzt einer, je nach der für ihn geltenden Vorschrift, die Speise auf dem Boden nieder und bespricht sie mit den drei Versen: „Die Kräuter, die im Reich Soma's“ usw. und mit den zwei Versen: „O Speiseherr“ usw.

Die Kräuter, die im Reich Soma's
Viel, hundertfach verschiedner Art,
Die einst Bṛihaspati zeugte,
Die sollen schützen uns vor Angst![1]

[1] Atharvav. 6,96,1. Der erste Halbvers auch Ṛigv. 10,97,18.

Die fruchtbringenden, fruchtlosen,
Nichtblühenden und blühenden,
Die einst Bṛihaspati zeugte,
Die sollen schützen uns vor Angst.[1]

Als neubelebend lege ich
Dir auf[2] das Kraut Naghârishâ;
Das bring dir frische Lebenskraft[3]
Und scheuche weg die Kobolde!

O Speiseherr, verleihe uns
Gesunde Speise, kräftige,
Den Spender fördre fort und fort,
Gib Kraft uns, den Zweifüſsern und Vierfüſsigen.

So oft ich Unverdauliches genieſse,
Von Rudra's Vorgeschmecktes, von Piçâca's,
Stets möge es der Herr gefahrlos machen
Und heilbringend, dem Herrn svâhâ!

Den Wesen innerhalb weilst du
Im Herzraume und allerwärts,

du bist das Opfer, bist Brahmán, bist Rudra, bist Vishṇu, bist der Vashaṭ-Ruf.

Wasser, Licht, Essenz, Unsterbliches, Brahman, Bhûr, Bhuvaḥ, Svar, Om, Verehrung![4]

Durch Wasser sei rein die Erde.
Gereinigt, mache sie mich rein!
Durch Brahmaṇaspati, Brahman
Gereinigt, mache sie mich rein!

Was mir anklebt, was nicht eſsbar,
Was ich beging an Übeltat,
Von allem wasche rein Wasser,
Auch von Gaben der Bösen, mich!

---

[1] Ṛigv. 10,97,15.
[2] Lies: *â te badhnâmi.*
[3] Mit dem Telugudruck: *yâ ta' âyur upaharât.*
[4] Diesem Spruche, dessen erster Teil das Çiras (der Gâyatrî) genannt wird, begegneten wir bereits Maitr. 6,35 (S. 359); vgl. Amṛitabindu 10, Anm.

O Wasser, Amṛitam (Ambrosia, Nektar) bist du, des Amṛitam Bette bist du (Taitt. Âr. 10,32), und Amṛitam opfere ich in dem Prâṇa! In uns, o Pflegling, bist du genährt![1]

Dem Prâṇa, dem vorzüglichsten, svâhâ! — Dem Apâna svâhâ! — Dem Vyâna svâhâ! — Dem Samâna svâhâ! — Dem Udâna svâhâ!

Bei diesen Worten opfert er (lies *juhoti*) mit dem kleinen Finger und dem Daumen dem Prâṇa, mit dem namenlosen [Ring-]Finger dem Apâna, mit dem Mittelfinger dem Vyâna, mit dem Zeigefinger dem Samâna, mit allen Fingern dem Udâna.

Dann bringt er schweigend eine Spende dem Ekarshi [der Sonne] dar, zwei dem Âhavanîya [im Munde], eine dem Dakshiṇafeuer [im Herzen], eine dem Gârhapatya [im Nabel], eine dem Allsühnefeuer [unterhalb des Nabels].

2.

Dann spricht er [zu dem Wasser]: „Du bist die Decke! Zur Unsterblichkeit decke ich dich darüber!“ und spült damit den Mund aus, nimmt nochmals davon und spült nochmals aus. Dann nimmt er Wasser mit der linken Hand (lies: *savye pâṇau apo gṛihîtvâ*), fafst damit an das Herz und murmelt:

Das Hauchfeuer, von fünf Winden
Umringt, der höchste Âtman ist,
Der allen Wesen gibt Frieden!
Nicht werde ich geboren mehr!

Alles bist du, allmenschlich, allgestaltig,
Du trägst das Weltall, das aus dir geboren,

in dich mögen eingehen (lies: *viçantu*) alle Opferspenden, da wo du Brahmán, unsterblich in allen, bist.

Grofs ist und Labung jener Geist,
Der auf des Daumens Spitze weilt;

---

[1] *amâ, çishya, ânto 'si.* Die von dem Schol. gegebene Erklärung dieser mysteriösen Worte scheint uns äufserst zweifelhaft.

Ihn will mit Wasser ich netzen,
Er bring an Fingerendstätte Unsterblichkeit.[1]

Diesen Âtman möge man meditieren und denken: „Ihm bringe ich ein Feueropfer“. Denn er ist ein Sohn (Pflegling) aller.

So bringt er, um das Opfer in Umlauf zu setzen, die Spenden[2] in dem eignen Leib dar, indem er denkt: dadurch setze ich das Opfer in Umlauf.

Vier Feuer [und das Allsühnefeuer als fünftes, waren oben, am Ende des ersten Teiles, erwähnt worden]; welches sind deren Namen?

Die Sonne als Feuer, in Gestalt der Sonnenscheibe, von tausend Strahlen umgeben, befindet sich als Ekarshi im Haupte, weil es von ihm gesagt wird (etwa Maitr. 6,8).

Das Sehensfeuer (vgl. Garbha 3, oben S. 610; oder etwa: *daçanâgnir* das Zähnefeuer?) befindet sich als das viereckige Âhavanîyafeuer im Munde.

Das Leibesfeuer, die Verdauung befördernd, bewältigt die Opferspeise[3] und befindet sich als das halbmondförmige Dakshiṇafeuer im Herzen.

Dann kommt das Eingeweidefeuer. Dieses sogenannte Eingeweidefeuer, welches das Gegessene, Getrunkene, Geleckte und Gekaute vollständig garkocht (lies: *çrapayitvâ*) befindet sich als das [runde] Gârhapatyafeuer im Nabel.

Das Allsühnefeuer endlich ist unterhalb desselben, [hat die drei Hauptadern *Iḍâ, Piñgalâ, Sushumnâ*] als drei Frauen und bewirkt mittels des [durch sie zugeführten] Mondglanzes die Zeugung.[4]

---

[1] *so' sya ante amritâya yonau;* schon die überzählige Silbe zeigt an, dafs die Stelle verderbt ist.

[2] Lies: *atha yajñaparivrittaye âhutîr homayati.*

[3] Es wird mit dem Telugudrucke *havir avaskandati* zu lesen sein. Die Lesart der übrigen Texte ist wohl unmöglich.

[4] „Dieses Feuer ist dasjenige, welches mittels des (von der an der Stirn befindlichen Mondscheibe durch die Adern als Same herabfliefsenden) Mondlichtes die Zeugung bewirkt. Nämlich die Wurzel des Zeugungsgliedes befindet sich mitten in dem Feuertopfe; durch dasselbe wird der in den Feuertopf fallende Same, nachdem er durch den Prâṇa in die Höhe bezogen, mittels der Spitze des Gliedes in den Uterus geleitet und so zur Nachkommenschaft. Darum heifst es, dafs der Leib aus Agni und Soma (Feuer und Mond) besteht“ (Nârâyaṇa).

3.

Bei diesem, im Leibe dargebrachten, mit Opferpfosten und Opferseilen geschmückten Opfer, wer ist da der Veranstalter des Opfers? — wer seine Gattin? — wer sind die Ṛitvij? — wer der Adhvaryu? — wer der Hotar? — wer der Brâhmaṇâcchaṅsin (Gehilfe des Brahmanpriesters)? — wer der Pratiprasthâtar (Gehilfe des Adhvaryu)? — wer der Prastotar (Gehilfe des Udgâtar)? — wer der Maitrâvaruṇa (Gehilfe des Hotar)? — wer der Udgâtar? — wer die Festgenossen? — welches die Opfergeräte? — welches die Opferspeisen? — welches das Opferbett? — welches der nördliche Feuerherd? — welches die Iḍâ (Milchspende)? — welches die Somakufe? — welches der Wagen? — welches das Opfertier? — welches der Dhârâpotar (Stromläuterer)? — welches die Grasbüschel? — welches der Sruvalöffel? — welches der Schmalztopf? — welches die beiden Fettsprengungen? — welches die beiden Opferschmalzteile (für Agni und Soma)? — welches die Voropfer? — welches die Nachopfer? — welches die Hymnenrezitation? — welches die *Çaṃyor*-Formel? — welches die Ahiṅsâ (Nichtschädigung des Yajamâna durch falsch angewandte Sprüche, Ait. Br. 1,30,11)? — welches die Patnîsaṃyâja's (an die Gattinnen der Götter mit gerichtete Spenden)? — welches der Opferpfosten? — welches die Opferseile? — welches die Darbringungen *(ishṭi)*? — welches der Opferlohn? — welches das Schlufsbad?

4.

Bei diesem, im Leibe dargebrachten, mit Opferpfosten und Opferseilen geschmückten Opfer ist der Âtman der Veranstalter des Opfers; — die Buddhi seine Gattin; — die Veden die Haupt-Ṛitvij; — der Prâṇa der Brâhmaṇâcchaṅsin; — der Apâna der Pratiprasthâtar; — der Vyâna der Prastotar; — der Samâna der Maitrâvaruṇa; — der Udâna der Udgâtar; — der Ahaṅkâra der Adhvaryu; — das Denken der Hotar; — der Leib das Opferbett; — die Nase der nördliche Feuerherd; — der Kopf die Somakufe; — die rechte Hand der Sruvalöffel; — die linke Hand der Schmalztopf; — die Ohren

die beiden Fettsprengungen; — die Augen die beiden Opferschmalzteile; — der Hals der Dhârâpotar; — die Elementreinstoffe *(tanmâtra)* die Festgenossen; — die groben Elemente die Voropfer; — die Elemente die Nachopfer; — die Zunge die Iḍâ; — Zähne und Lippen die Hymnenrezitation; — der Gaumen die *Çaṃyor*-Formel; — Erinnerung, Mitleid, Geduld und Nichtschädigung *(ahiṅsâ)* sind die [vier] Patnîsaṃyâja's[1]; — der Omlaut der Opferpfosten; — die Hoffnung die Opferseile; — das Manas der Wagen; — die Begierde das Opfertier; — die Haare die Grasbüschel; — die Erkenntnisorgane die Opfergeräte; — die Tatorgane die Opferspeisen; — die Nichtschädigung *(ahiṅsâ)* die Darbringungen; — die Entsagung der Opferlohn; — das Schlufsbad erfolgt durch den Tod.

Sind ja doch alle Gottheiten
In dem Leibe beschlossen hier!

Wer in Benares hinscheidet[2]
Oder liest diese heil'ge Schrift,
Dem Menschen wird auch nach diesem
Einen Leben Erlösung schon,
— einen Leben Erlösung schon.

---

[1] Hiernach würde freilich die *ahiṅsâ* in der Antwort zweimal vorkommen, während die Frage nach der *ahiṅsâ* unerledigt bliebe.

[2] Als ich mich in Benares darüber wunderte, dafs so viele alte Leute oft unter grofsen Opfern und Beschwerden nach Benares reisen, um dort ihr Leben zu beschliefsen, erklärte mir Paṇḍit *Priyanâtha*, dies geschehe, weil, wer in Benares sterbe, dadurch die Erlösung erlange. — „Wie könnt Ihr, ein Gelehrter, solchem Aberglauben anhängen!“ rief ich aus; „Ihr wifst so gut wie ich, dafs nach dem Vedânta, wer das Wissen erlangt hat, zur Erlösung eingeht, wo er auch sterben mag, und dafs ohne Wissen keine Erlösung möglich ist, und stürbe man selbst in Benares!“ — „Wohl wahr“, erwiderte er im Tone der festen Überzeugung, „aber es ist eben eine besondere Gnadengabe des Çiva, dafs allen denen, die in Benares sterben, im Augenblicke des Sterbens das erlösende Wissen zuteil wird.“

Piṇḍa-Upanishad.

Die Götter und Ṛishi's richten an den (persönlichen) Brahmán zwei Fragen:

1) Wie können die Toten, da sie doch ohne Bewuſstsein *(acetasaḥ)* sind, den dargebrachten Mehlkloſs *(piṇḍa)* entgegennehmen?

2) Wenn beim Tode der Leib in die fünf Elemente zerfällt, wo bleibt dann die Seele *(hañsa)*?

Zuerst erfolgt (*v.* 3) die Antwort auf die zweite Frage. Nach dem Tode weilt die Seele drei Tage (*tryaham* überall mit der Punaer Ausgabe zu lesen) im Wasser, drei im Feuer, drei im Äther und einen im Wind, der sie dann (so müssen wir wohl verstehen) am Ende des zehnten Tages als ψυχοπομπός, ähnlich wie Bṛih. 3,3,2, an ihren Bestimmungsort bringt.

Als Antwort auf die erste Frage schildert Brahman weiter, wie dem Toten durch Darbringung von zehn Mehlklöſsen nach und nach die Organe und Funktionen des Körpers wiedergegeben werden. Nach dem Scholiasten und einer von ihm zitierten verwandten Stelle aus dem Garuḍapurâṇam erfolgt diese Darbringung der zehn Piṇḍa's an zehn aufeinanderfolgenden Tagen, sei es die zehn, von denen in der zweiten Antwort die Rede war, sei es zehn ihnen folgende.

Die ganze Zeremonie kann sich, die Richtigkeit dieser Angaben vorausgesetzt, natürlich nicht auf das Çrâddha-Opfer beziehen (bei welchem an jedem Neumondstage in drei handbreitgroſse Erdgruben Wasser gegossen und drei Mehlklöſse für Vater, Groſsvater und Urgroſsvater gelegt wurden), sondern muſs von einer demselben vorhergehenden Handlung verstanden werden, durch welche der einzelne Tote erst die Fähigkeit erhält, weiterhin an dem allneumondlich den Manen dargebrachten Piṇḍa-Opfer teilnehmen zu können.

1. Die Götter alle und Weisen
Zum Brahmán sprachen dieses Wort:
„Wie können ihren Kloſs Tote
Ohne Bewuſstsein nehmen hin?“ —

2. Und wenn in die fünf Grundstoffe
Der Leib zerfallend kehrt zurück,

Und die Seele *(haṅsa)* aus ihm auszieht,
An welchem Orte weilt sie dann?" —

Brahmán sprach:

3. „Im Wasser weilt sie drei Tage,
Drei Tage weilt im Feuer sie,
Geht durch den Äther drei Tage
Und einen Tag dann mit dem Wind.

4. Dann bei dem ersten Mehlklofse
Versammeln die Atome sich;
Und bei dem zweiten Mehlklofse
Entstehen neu Fleisch, Haut und Blut;

5. Und bei dem dritten Mehlklofse
Entsteht ihm das Bewufstsein *(mati)* neu;
Und bei dem vierten Mehlklofse
Entstehn die Knochen und das Mark;

6. Und bei dem fünften Mehlklofse
Hände und Finger, Haupt und Mund;
Und bei dem sechsten Mehlklofse
Bilden Herz, Hals und Gaumen sich;

7. Bei dem siebenten Mehlklofse
Für lange Dauer Lebenskraft;
Und bei dem achten Mehlklofse
Erlangt die Macht der Rede er;

8. Und bei dem neunten Mehlklofse
Spannen alle Organe sich,
Und bei dem zehnten Mehlklofse
Kommen die Kräfte neu in Flufs.

9. So bildet durch die Klofsspende
Von Klofs zu Klofs sich neu der Leib."

Âtma-Upanishad.

Die Lehre von den drei *Âtman*'s oder Selbsten, dem äufsern Selbste (dem Leibe), dem innern Selbste (der individuellen Seele) und dem höchsten Selbste (dem höchsten Brahman), welche in schöner, poëtischer Form in dem Prajâpati-Mythus Chând. 8,7—12 (oben S. 194—201) ihren Ausdruck fand, wird hier in trockenster Scholastik durch eine Aufzählung der Bestandteile, Eigenschaften und Funktionen der drei Selbste abgehandelt, wobei vielfache Rückbeziehungen auf die ältern Upanishad's vorkommen.

1.

Darauf sprach Añgiras:

Dreifach ist der Mensch, nämlich äufseres Selbst, inneres Selbst und höchstes Selbst.

Dasjenige Selbst, an welchem Haut, Knochen, Fleisch, Mark, Haare, Finger, Daumen, Rückgrat, Nägel, Knöchel, Bauch, Nabel, Scham, Hüften, Schenkel, Wangen, Brauen, Stirn, Arme, Seiten, Haupt, Aderwerk, Augen und Ohren sind, und welches geboren wird und stirbt, das heifst das äufsere Selbst.

2.

Nunmehr das innere Selbst:

Derjenige, welcher

einerseits durch [die Wahrnehmungen von] Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther, sowie durch Wunsch, Hafs, Lust, Schmerz, Begierde, Verblendung, Mifsverstehen usw., indem er das

Merkmal der Erinnerung besitzt[1], anderseits durch Sprechen — mit Hochton, Tiefton, kurz, lang, überlang, stockend, schreiend, herausplatzend, — durch Tanzen, Singen, Spielen, Ohnmächtigwerden, Gähnen usw. zu einem Hörenden, Riechenden, Schmeckenden, Denkenden, Erkennenden und Handelnden wird, und welcher als bewufstes Selbst, als Person *(purusha)* zu unterscheiden weifs bei den Tätigkeiten des Hörens — ob es ein Purâṇam, Nyâya, Mîmâṅsâ oder Dharmaçâstram ist —, des Riechens, des Ansichnehmens,

dieser ist es, welcher das innere Selbst genannt wird.

3.

Nunmehr das höchste Selbst:

Derjenige, welcher

nach den Bestandteilen [des Wortes *Om*] zu verehren, indem man ihn unter Atemhemmung, Zurückziehung von den Sinnendingen, Meditation und Yogafolgerung als das eigne Selbst überdenkt (*-cintakam* adverbial), als Kern des Feigenbaumes (Chând. 6,12,1), als des Hirsekornes Kern (Chând. 3,14,3), durch hunderttausendfache Zerlegung der Haaresspitze (Çvet. 5,9. Dhyânabindu 6) usw. nicht erfafst noch aufgefafst wird, der nicht geboren wird und nicht stirbt (Kâṭh. 2,18), nicht verdorrt (Chând. 6,11,2) und nicht verbrennt (Chând. 6,16,2), nicht zittert (Praçna 5,6. Yogaçikhâ 1), nicht gespalten (Chând. 6,12,1) und nicht zersplissen wird (Bhag. G. 2,23), der gunaloser Zuschauer ist (Çvet. 6,11), der reine, gliederlose Âtman, der absolute, feine, teillose, fleckenlose (Çvet. 6,19), selbstwahnlose (Maitr. 6,30), von Ton, Gefühl, Geschmack, Gestalt und Geruch freie, wandellose (Brahmab. 8), wunschlose, alldurchdringende (Çvet. 1,16), er, der undenkbare und unbeschreibliche, der das Unreine, Unheilige reinigt, dem kein Werk anhaftet und keine Nachwirkung der Werke, — das ist das höchste Selbst, der Purusha, — das ist das höchste Selbst, der Purusha!

---

[1] Ich folge den Lesarten der Punaer Ausgabe, welche durch eine (in der Bibl. Ind. ausgelassene) Bemerkung des Kommentares unterstützt werden.

Sarva-upanishat-sâra.

Eine ähnliche Stellung wie in dem Corpus der platonischen Schriften die Ὅροι, *Definitiones*, nehmen in der Sammlung der Upanishad's einige. sehr späte und sekundäre Schriften ein, welche, auf Grund der ältern Upanishad's, vornehmlich, wie es scheint, für Zwecke des Lehrens und Lernens, die Hauptbegriffe des Vedântasystems aufzählen und erklären. Von dieser Art ist die von Weber (Ind. Stud. XVII, 136—160) behandelte *Nirâlamba-Upanishad*, welche 29 Grundbegriffe erörtert; mehr klassifizierend verfährt die *Çârîraka-Upanishad*, und auch die schwer zu beurteilende *Nirvâṇa-Upanishad* scheint diesem Kreise anzugehören. — Gröſsere Anerkennung als diese drei, nur in der Muktikâ-Sammlung aufgenommenen, Texte hat unsere, *Sarva-upanishat-sâra* oder *Sarva-Upanishad* genannte, Schrift gefunden, welche nicht nur in Colebrooke's und Nârâyaṇa's Sammlung, sondern auch als *Sarb* (nicht zu verwechseln mit *Sarbsar*) im Oupnekhat und als *Sarvasâra* in der Muktikâ-Sammlung vorliegt. Dieselbe erklärt, auf Grund älterer Upanishadstellen, doch mit selbständiger Haltung. folgende dreiundzwanzig Termini:

1—4: *bandha* und *moksha*, *avidyâ* und *vidyâ*;
5—8: die vier Zustände in Mâṇḍûkya;
9—13: die fünf Hüllen in Taitt. 2;
14—16: *kartar*, *jîva*, *kshetrajña*;
17—19: *sâkshin*, *kûṭastha*, *antaryâmin*;
20—22: *pratyagâtman*, *paramâtman*, *âtman*;
23: *mâyâ*.

Om!

1. Was ist die Bindung?
2. Was die Erlösung?
3. Was ist das Nichtwissen?
4. Was das Wissen?

5—8. Was sind die Zustände des Wachens, Träumens, Tiefschlafes und Turîyam?

9—13. Was ist die Nahrungsartige, Odemartige, Manasartige, Erkenntnisartige, Wonneartige [Hülle]?

14—19. Was ist der Täter, Jîva, Kshetrajña, Zuschauer, Höchststehende, innere Lenker?

20—23. Was ist der innere Âtman, der höchste Âtman, der Âtman und die Mâyâ?

1. Der Âtman ist Gott. Wenn aber einer wähnt, der Leib usw., welcher nicht der Âtman ist, sei der Âtman, so heifst dieser Wahn die Bindung *(bandha)* des Âtman.

2. Das Zunichtewerden dieses Wahnes ist die Erlösung *(moksha)*.

3. Was jenen Wahn bewirkt, ist das Nichtwissen *(avidyâ)*.

4. Das, wodurch der Wahn zunichte wird, ist das Wissen *(vidyâ)*.

5. Wenn man mit den von Manas anfangenden vierzehn[1] Organen, welche nach aufsen sich entfalten *(pushkala)* und dabei von Gottheiten wie Âditya usw. unterstützt werden, die groben Objekte, wie Töne usw., wahrnimmt, so heifst dies das Wachen *(jâgaraṇam)* des Âtman.

6. Wenn man, von den Eindrücken des Wachens befreit, mit nur vier Organen [Manas, Buddhi, Cittam, Ahañkâra] und ohne dafs Töne usw. vorhanden sind, auf jenen Eindrücken beruhende Töne usw. vernimmt, so heifst dies das Träumen *(svapnam,* hier Neutrum!) des Âtman.

7. Wenn man, infolge des Ruhens aller vierzehn Organe und des Aufhörens des Bewufstseins der besonderen Objekte [ohne Bewufstsein ist], so heifst dies der Tiefschlaf *(sushuptam)* des Âtman.

8. Wenn, unter Wegfall der drei genannten Zustände, das dem Sein als Zuschauer gegenüberstehende Geistige nur noch selbst als eine von allem Sein befreite Unterschiedlosig-

[1] *Manas, Buddhi, Cittam, Ahañkâra,* fünf *Jñânendriyâṇi,* fünf *Karmendriyâṇi* (Nârâyaṇa). *Cittam* als besonderes Organ auch Praçna 4,8. Cûlikâ *v.* 14.

keit besteht, so heifst dieses Geistige das Turîyam (das Vierte).

9. Die Zusammenfassung der sechs aus Nahrung gebildeten Hüllen [Knochen, Mark, Fett, Haut, Fleisch, Blut] heifst die nahrungsartige *(annamaya)* Hülle.

10. Wenn in der nahrungsartigen Hülle auch noch die vierzehn Arten des Windes, Prâṇa usw. *[prâṇa, apâna, vyâna, udâna, samâna; nâga, kûrma, kṛikara, devadatta, dhanañjaya; vairambhaṇa, sthânamukhya, pradyota, prakṛita]* vorhanden sind, so heifst dies die odemartige *(prâṇamaya)* Hülle.

11. Wenn der Âtman, mit diesen beiden Hüllen verbunden, vermittelst der vier Organe des Manas usw. [Manas, Buddhi, Cittam, Ahañkâra] die Töne und andern Objekte, sowie die Betätigungen des Vorstellens usw. bewirkt, so heifst dies die manasartige *(manomaya)* Hülle.

12. Wenn der Âtman, mit diesen drei Hüllen verbunden, als die auf jenen Betätigungen [des Vorstellens usw.] beruhenden Unterschiede und Gleichheiten erkennend erscheint, so heifst dies die erkenntnisartige *(vijñânamaya)* Hülle.

13. Wenn er in der Erkenntnis, dafs er selbst die Ursache jener vier Hüllen, wie der Feigenkern die des Feigenbaumes, sei, verweilt, so heifst dies die wonneartige *(ânandamaya)* Hülle.

14. Wenn er, auf die Erkenntnis der Lust und des Schmerzes sich stützend, innerhalb des Leibes zum Täter *(kartar)* wird, so wird die Erkenntnis eines erwünschten Objektes zur Erkenntnis der Lust, die Erkenntnis eines unerwünschten Objektes zur Erkenntnis des Schmerzes; die Ursachen aber der Lust und des Schmerzes sind Ton, Berührung, Gestalt, Geschmack und Geruch.

15. Wenn er im Verfolge der guten und bösen Werke die Trennung von dem gegenwärtigen Leibe und die Verbindung mit einem künftigen Leibe bewerkstelligt, so heifst er,

weil er mit diesen Leibern behaftet ist, die individuelle Seele *(jîva)*.

16. Das Manas mit den übrigen [Buddhi, Cittam, Ahañkâra], der Prâṇa mit den übrigen [Apâna, Vyâna, Udâna, Samâna], das Sattvam mit den übrigen [Rajas und Tamas], der Wunsch mit den übrigen[1] und das Gute mit den übrigen [Böses, Erkenntnis, Eindrücke], — dies sind die fünf Gruppen. Der Träger dieser fünf Gruppen, welcher ohne die entstandene Erkenntnis des Âtman nicht vergeht und in der Nähe des Âtman als ewig aufgefafst wird, obgleich er nur eine Bestimmung *(upâdhi)* des Âtman ist, dieser heifst der Liñgaleib oder der Herzensknoten; und das Geistige, welches in ihm zum Vorscheine kommt, heifst der Leibkenner *(kshetrajña)*.

17. Derjenige, welcher Subjekt, Objekt und Tätigkeit des Erkennens in ihrem Hervortreten und Zurücktreten erkennt, während er selbst weder hervortritt noch zurücktritt, sondern an sich selbst Licht ist, dieser heifst der Zuschauer *(sâkshin)*.

18. Sofern er von Brahmán an bis zur Ameise herab in den Bewufstseinen aller Lebewesen ohne Unterschied wahrgenommen wird, als in dem Bewufstsein aller Lebewesen stehend; heifst er der Höchststehende *(kûṭastha)*.

19. Wenn der Âtman, als die Ursache der Naturbeschaffenheit der mit dem Höchststehenden usw. ausgerüsteten Vielheiten, in allen Leibern, gleichwie die Schnur durch die Menge der Perlen, hindurchgefädelt erscheint, so heifst er der innere Lenker *(antaryâmin)*.

20. Wenn der Âtman, von allen Bestimmungen befreit, wie gediegenes Gold erscheint als seiner Natur nach nur be-

---

[1] Der Scholiast versteht die Bṛih. 1,5,3 vorkommende Aufzählung der Funktionen des Manas: „Verlangen, Entscheidung, Zweifel, Glaube, Unglaube, Festigkeit, Unfestigkeit, Scham, Erkenntnis, Furcht"; — schwerlich mit Recht, da *icchâ* gar kein Glied in dieser Reihe ist. Richtiger wird man an *icchâ, dveshas, sukham, duḥkham* (Çañk. ad Brahmasûtra p. 660,7) oder an die fünf Kleçâḥ *(avidyâ, asmitâ, râga, dvesha, abhiniveça)* des Yoga (Yogasûtra 2,3) zu denken haben.

stehend aus Erkenntnis und Geist, so heiſst dies der [in *tat vam asi*] durch das Wort „du“ bezeichnete innere Âtman *(pratyagâtman)*.

21. Das Brahman ist real, Erkenntnis, unendlich, Wonne. Real, d. h. unvergänglich, ist das, welches, während Name, Ort, Zeit, Körper und Ursache vergehen, nicht mit vergeht. Dieses Unvergängliche wird weiter als Erkenntnis, nämlich als ein dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfenes Geistiges, d. h. als Erkenntnis, bezeichnet. Ferner heiſst es unendlich: nämlich wie den Tongefäſsen der Ton, den Goldgeräten das Gold, den Geweben der Faden, so ist den vom Unoffenbaren anfangenden Schöpfungsprodukten das Geistige vorhergehend und sie durchdringend und wird als solches unendlich genannt. Ferner heiſst es Wonne: der aus Lust und Geistigkeit bestehende, unermeſsliche Wonne-Ozean, der seinem Wesen nach ohne Unterschied aus Lust besteht, wird als Wonne bezeichnet. Dasjenige, dessen Merkmal diese vier Wesenheiten [seiend, Erkenntnis, unendlich, Wonne] sind, und welches in Raum, Zeit und Kausalität unwandelbar besteht, heiſst der [in *tat tvam asi*] durch das Wort „das“ bezeichnete höchste Âtman *(paramâtman)* oder das höchste Brahman.

22. Derjenige, welcher von dem mit Bestimmungen behafteten Worte „du“ und von dem mit Bestimmungen behafteten Worte „das“ verschieden ist und wie der Äther rein, absolut und nur aus Sein bestehend ist, wird als das Selbst (das Wesen, die Seele, *âtman*) des Wortes „das“ bezeichnet.

23. Dasjenige, welches ohne Anfang, doch nicht ohne Ende (lies: *antavatî*) ist, welches sich gegen Beweis und Nichtbeweis gleich verhält, nicht seiend, noch auch nichtseiend, noch auch seiend und nichtseiend ist, welches, sofern man für das aus dem selbst Unerschaffenen stammende Erschaffene die Ursache [d. h. Brahman] vorstellt, nicht ist, und sofern man sie [im Empirischen bleibend] nicht vorstellt, ist, dieses aller Merkmale Entbehrende wird die Täuschung *(mâyâ)* benannt.

Gâruḍa-Upanishad.

Dieser nach *Garuḍa*, dem Vogel des Vishṇu und Erbfeinde der Schlangen, benannte Schlangenzauber verdankt seine Aufnahme unter die Upanishad's wahrscheinlich der Bedeutung, welche die Gefahr, von Schlangen gebissen zu werden, bis auf den heutigen Tag in Indien hat, nicht so sehr für den Europäer, der mit kräftigem Schuhwerk versehen ist und es vermeiden kann, im Dunkeln zu gehen, um so mehr aber für die Eingebornen, wenn sie mit nackten Füfsen bei Nacht wandern oder in Feld und Wald ihre Arbeit verrichten, wobei die Möglichkeit, versehentlich auf eine Schlange zu treten und infolgedessen von ihr gebissen zu werden, eine nicht geringe ist. Vermehrt wird die Gefahr durch das Gebot der *Ahiṅsâ*, welches dem strenggläubigen Hindu nicht erlaubt, eine Schlange zu töten, sondern nur, dieselbe, mit eigner Gefahr, zu nehmen und dorthin zu bringen, wo sie, nach seiner Meinung, keinen Schaden stiften kann. Auch in dem Gemäuer alter Häuser nisten nicht selten Schlangen, ohne dafs sie von den Hausbewohnern ausgerottet würden, da man, vermöge eines verbreiteten Aberglaubens, in ihnen die Seelen der Vorfahren sieht, auch die Sage geht, dafs sie den Bewohnern niemals Schaden zufügten.

Der vorliegende, zur Würde einer Upanishad erhobene Schlangenzauber hat den doppelten Zweck, sowohl vor Schlangenbifs zu bewahren, als auch, wenn er erfolgt ist, die übeln Folgen desselben zu verhüten.

Unsere Übersetzung folgt der in Jacob's Ausgabe (Eleven Âtharvaṇa Upanishad's p. 83—88) vorliegenden Rezension. In erweiterter Form hat Weber (Ind. Stud. XVII, 161 fg.) unsere Upanishad herausgegeben.

1.

Om!

Die Brahmanwissenschaft will ich verkünden. Brahmán überlieferte sie dem Nârada, Nârada dem Bṛihatsena, Bṛihatsena dem Indra, Indra dem Bhâradvâja, Bhâradvâja seinen Schülern, die da wünschten, ihr Leben zu erhalten.

2.

[Er überlieferte sie,] die dieses wirkende, die Gutes wirkende, das Gift entfernende, das Gift zerstörende, das Gift beschleichende, das Gift vernichtende:

„*Getroffen ist das Gift, vernichtet ist das Gift, zernichtet ist das Gift; getroffen ist es von des Indra Donnerkeil, svâhâ! mag es herrühren von Schlangen, von Nattern, von Skorpionen, von Spinnen, von Kankern, von Molchen, von Lurchen oder von Ratten.*

Magst du Anantaka's Bote, oder Anantaka selber sein[1],
Magst du des Vâsuki Bote, oder Vâsuki selber sein,
Magst du des Takshaka Bote, oder Takshaka selber sein,
Magst du Karkoṭaka's Bote, oder Karkoṭaka selber sein,
Magst du Çañkhapulika's Bote, oder Çañkhapulika selber sein,
Magst du des Padmaka Bote, oder Padmaka selber sein,
Magst du Mahâpadmaka's Bote, oder Mahâpadmaka selber sein,
Magst du Elâpatraka's Bote, oder Elâpatraka selber sein,
Magst du Mahailâpatraka's Bote, oder Mahailâpatraka selber sein,
Magst du des Kâlika Bote, oder Kâlika selber sein,
Magst du des Kulika Bote, oder Kulika selber sein,
Magst du Kambalâçvatara's Bote, oder Kambalâçvatara selber sein!"

3.

Wer diese grofse Wissenschaft in der Neumondnacht hört, den beifsen zwölf Jahre lang die Schlangen nicht. Wer diese grofse Wissenschaft, nachdem er sie in der Neumondnacht studiert hat, [als Amulett] an sich trägt, den beifsen, so lange er lebt, die Schlangen nicht.

Wer sie acht Brahmanen lehrt, der befreit [von den Folgen des Schlangenbisses] durch blofse Berührung mit Gras, mit einem Stück Holz, mit Asche. Wer sie hundert Brahmanen lehrt, der befreit durch den blofsen Blick. Wer sie tausend Brahmanen lehrt, der befreit durch den blofsen Gedanken, — durch den blofsen Gedanken.

Also sprach der erhabene Brahmán, — der erhabene Brahmán.

So lautet die Gâruḍa-Upanishad.

---

[1] Am Schlusse der Beschwörungsformel folgt diese Aufzählung von zwölf Schlangenfürsten.

Brahmavidyâ-Upanishad.[1]

Brahmavidyâ-Upanishad, „die Geheimlehre der Wissenschaft von Brahman“, mit diesem vielversprechenden Namen bezeichnet sich diese kleine, in unserer Rezension nur aus 14 Çloka's bestehende (im Telugudrucke etwa das achtfache dieses Umfangs habende) Upanishad. Nachdem aber schon in den ältern Upanishad's die völlige Unerkennbarkeit des Brahman gelehrt worden war (*neti! neti! — yato vâco nivartante, — avijñâtam vijânatâm*, usw.), konnte eine eigentliche Wissenschaft von Brahman nicht mehr aufgestellt werden, es wäre denn als die Wissenschaft von dem Symbole, unter welchem man das unerkennbare Brahman anschaute und verehrte. Als solches Symbol dient, schon seit Kâṭh. 2.15, die alte Opfersilbe *Om*, bestehend aus den drei Moren (*mâtrâ's*) $a + u + m$, wozu sich noch als dreieinhalbte Mora der summende Nachhall (*nâda*) des *m* gesellte, der zugleich mit diesem durch den über die Silbe gesetzten Punkt (*bindu*) des Anusvâra bezeichnet wird. Diese Silbe Oṃ als Symbol des Brahman hatte den Vorzug, vermöge ihrer vollkommenen Bedeutungslosigkeit alle Prädikate der Sinnenwelt von Brahman fern zu halten, aber den Nachteil, dafs sie einer zügellosen Phantastik keine Schranken zu ziehen vermochte. Eine Probe derselben ist, wie so manche andre Upanishad des Atharvaveda, auch die vorliegende.

Die Einleitung (*v.* 1—3) verkündet die Absicht, die Brahmanlehre mitzuteilen, in welcher man den Ursprung und Vergang aller Dinge aus

---

[1] Zur Anordnung. Als zweite Klasse der Atharva-Upanishad's (oben S. 543) lassen wir, wiederum die Reihenfolge Nârâyaṇa's und Colebrooke's einhaltend, die bei ihnen aufgenommenen elf Yoga-Upanishad's folgen. Die erste Gruppe derselben (3—5) wird durch *Brahmavidyâ, Kshurikâ, Cûlikâ,* die zweite (17—23) durch *Nâdabindu, Brahmabindu, Amṛitabindu, Dhyânabindu, Tejobindu, Yogaçikhâ, Yogatattva*, die dritte durch die vereinzelt stehende *Haṅsa-Upanishad* gebildet. Dafs die letztgenannte, ihrer Stellung entsprechend, viel später als die andern ist, zeigt ihr Inhalt; bei den übrigen dürfte die Reihenfolge in den genannten Sammlungen schwerlich der Zeit ihrer Entstehung genau entsprechen.

Brahmán, Vishṇu und Çiva und in dieselben erkennt (*v.* 1). Namentlich ist es die Geheimlehre des Vishṇu und seiner Menschwerdungen, welche in der Brahmanlehre als das Dhruva-Feuer gepriesen wird. *Dhruva* (beständig) ist, wie *Aksharam* (unvergänglich, Silbe) eine Bezeichnung des höchsten Wesens (*dhruvam Vishṇu-saṃjñitam*, Maitr. 6,38) und somit auch des Lautes *Om* (vgl. Râmatâp. Up. ed. Weber p. 335,14 und Mahâbh. 1,2430 *dhruva-aksharam*). Der Om-Laut nämlich ist, wie *v.* 3 erklärt, das Brahman, dessen Wissenschaft hier gelehrt werden soll, und dieselbe besteht darin, 1) *çarîram*, den Leib, 2) *sthânam*, den Standort, 3) *kâla*, die Zeit, d. h. hier den Endpunkt, 4. *laya*, das Hinschwinden des Om-Lautes zu erkennen. Hiermit sind die vier Teile der Upanishad (*v.* 4—7. 8—10. 11—12. 13—14) voraus bezeichnet.

I. *çarîram*, der Leib des Om-Lautes, *v.* 4—7.

Als solcher werden bezeichnet:

	drei Veden:	drei Feuer:	drei Welten:	drei Götter:
Leib des *a*-Lautes:	Ṛigveda	Gârhapatya	Erde	Brahman (n.)
„ „ *u*-Lautes:	Yajurveda	Dakshiṇa	Luftraum	Vishṇu
„ „ *m*-Lautes:	Sâmaveda	Âhavanîya	Himmel	Çiva.

Hierzu kommt noch die dreieinhalbte Mora, welche nur erwähnt wird (*v.* 4). Die Anordnung ist wie in Praçna 5.

II. *sthânam*, Standort des Om-Lautes, *v.* 8—10.

Inmitten der Hirnmuschel *(çañkha)* glänzt als Sonne der *a*-Laut; in ihm als Mond der *u*-Laut; in diesem wiederum (so müssen wir wohl verstehen) als Feuer der *m*-Laut, während die dreieinhalbte Mora aus ihnen als Spitzflamme *(çikhâ)* aufsteigt. (Vgl. Maitr. 6,38, oben S. 362.)

III. *kâla*, die Zeit, d. h. wohl der Endpunkt des Om-Lautes, *v.* 11—12.

Der Sinn dieser nach Lesung und Erklärung sehr problematischen Verse scheint dieser zu sein: sonnenähnlich und einer Spitzflamme an Glanz vergleichbar ist auch die Ader *Sushumnâ;* der Laut Om durchbricht, wenn das Ende *(kâla)* herankommt, die vorher (*v.* 8) beschriebene Sonne im Hirn sowie auch die 72000 übrigen Adern und gelangt (auf jener Sushumnâ), im Haupte durchbrechend *(bhittvâ mûrdhani)* durch das Brahmarandhram, dazu, Allschöpfer und Alldurchdringer zu sein.

IV. *laya*, Hinschwinden des Om-Lautes, *v.* 13—14.

Wie ein Blechtopf oder eine Glocke, wenn angeschlagen, einen langsam verhallenden Ton geben, so soll man auch den Om-Laut ausklingen lassen; die Beruhigung *(çânti)*, in welche er verhallt, ist das höchste Brahman; denn der Om-Laut *(dhruva)* ist Brahman und hilft zur Unsterblichkeit.

Einleitung.

1. Die Brahman-Wissenschaft künd' ich,
Die Allwissen, die höchste ist;
Sie zeigt als Ursprung und Ende
Brahman, Vishṇu, Maheçvara.

2. Vishṇu, durch Wunderkraft wirkend,
Wird Mensch aus Gnade zwischendurch,
Sein Geheimnis, als Om-Feuer,
Liegt in der Brahman-Wissenschaft.

3. Die Silbe Om ist das Brahman,
So lehren Brahmankenner ja;
Was dieser Silbe Leib, Standort,
Zeit und Aushall, will sagen ich.

I. Der Leib *(çarîram)* des Om-Lautes.

4. Drei Götter sind und drei Welten,
Drei Veden und der Feuer drei,
Drei Moren und die Halbmora
Im Dreilaute, dem seligen.

5. Der Ṛigveda, Gârhapatya,
Die Erde und Bráhman als Gott,
Das wird als Leib des *a*-Lautes
Von Brahmankennern ausgelegt.

6. Der Yajurveda und Luftraum,
Dazu das Feuer Dakshiṇa,
Und der heilige Gott Vishṇu
Als *u*-Laut wird verkündet uns.

7. Der Sâmaveda und Himmel,
Âhavanîya-Feuer auch,
Und Îçvara, der höchste Gott
Wird als *m*-Laut verkündet uns.

II. Der Standort *(sthânam)* des Om-Lautes.

8. In der Mitte der Hirnmuschel
Als Sonnenscheibe glänzt das *a*;
Mitten in ihm, dem Mond ähnlich
An Glanz, findet der *u*-Laut sich.

9. Der *m*-Laut auch, gleich dem Feuer,
Rauchlos, ähnlich dem Blitzesschein, —
Also an Glanz die drei Moren
Wie Mond, Sonne und Feuer sind.

10. Darüber eine Spitzflamme
Wie Fackelglanz befindet sich;
Die wisse als die Halbmora,
Die man über der Silbe schreibt.

III. Der Endpunkt *(kâla)* des Om-Lautes.

11. Noch eine, ähnlich Spitzflammen,
Fein, lotosfasergleich erglänzt,
Die sonnenhafte Kopfader;
[Auf ihr fahrend] durchbricht [das Om]

12. Jene Sonn' und zweiundsiebzig
Tausend Adern, durchbricht das Haupt
Und bleibt als Wesenheilbringer,
Weltalldurchdringer dann bestehn.

IV. Das Hinschwinden, Ausklingen *(laya)* des Om-Lautes.

13. Doch wie der Ton eines Blechtopfs,
Einer Glocke in Ruh verhallt,
So läfst in Ruhe ausklingen
Den Om-Laut, wer das All begehrt.

14. Denn das, worin der Hall ausklingt,
Ist das Brahman, das höhere;
Ist doch der ganze Laut Brahman
Und fördert zur Unsterblichkeit!

Kshurikâ-Upanishad.

„Die Geheimlehre von der *kshurikâ* sc. *dhâraṇâ*, von der wie ein Messer *(kshura)* abschneidenden Fixierung", heifst dieses Stück, welches neben den aus andern Upanishad's bekannten Zügen der Yogapraxis (der Ort und die Art des Sitzens *v.* 2; die Zurückziehung des Manas von den Sinnendingen und Einschliefsung desselben im Herzen, *v.* 3; die drei Arten der Atemregelung, *pûraka, kumbhaka, recaka, v.* 4—5, vgl. unten, S. 650) einen eigentümlichen Gedanken enthält, dessen Einzelheiten bei der Unsicherheit der Lesarten, grammatischen Unkorrektheit der Diktion und Mangelhaftigkeit des Kommentares oft schwer zu deuten sind.

Der Yogin hat sich nicht nur von allen Aufsendingen, sondern auch von seiner eigenen Leiblichkeit loszulösen, und diese Loslösung erscheint als eine sukzessive Abschneidung der einzelnen Teile des Leibes, welche mittels des Manas als Messer (*kshura, v.* 11, — schwer vereinbar mit der Einschliefsung des Manas im Herzen, *v.* 3) dadurch vollbracht wird, dafs man auf die einzelnen Körperteile seine Aufmerksamkeit fixiert *(dhâraṇâ)* und sich eben dadurch gegen dieselben sukzessive abschliefst (*nirodha;* in *v.* 6—7 soll zu *dve* ergänzt werden *dhâraṇe* und zu *trayas*, wie der Schol. behauptet, *nirodhâḥ*). So löst man sich sukzessive von den grofsen Fufszehen, den Unterbeinen, Knien, Schenkeln, Anus und Penis los und gelangt zum Nabel; von hier auf der *Sushumnâ* (schon Chând. 8,6,6, wenn auch nicht mit diesem Namen, als die 101ste Hauptader erwähnt) zum Herzen und weiter in den Hals, wo die Sushumnâ allen andern Adern als Unterlage (*taitilam*, Kopfkissen) dient und von zweien derselben, *Iḍâ* und *Piṅgalâ*, speziell umgeben und geschützt wird. Wieder schneidet man mit dem Manas-Messer alle andern Adern ab und fährt auf der Sushumnâ aufwärts und hinaus, indem man alle guten und bösen Zustände *(bhâva)* in ihr zurückläfst, gleichsam das Sushumnâ-Kissen mit ihnen ausstopft (v. 20; vgl. Sâṅkhyakârikâ *v.* 40 *bhâvair adhivâsitam liṅgam*). Indem man in dieser Weise alle Körperteile durch meditierende Fixierung derselben abschneidet, bricht man alle Fesseln des Saṃsâra und braucht nicht mehr wieder geboren zu werden (v. 21—24). — Auffallend ist namentlich der Gebrauch von *dhâraṇâ*, welches sonst Fesselung des Manas, hier aber Konzentration der Aufmerksamkeit auf die einzelnen Körperteile zum

Zweck der Losschneidung von ihnen bedeutet, sowie der schon erwähnte, damit zusammenhängende Widerspruch, dafs das Manas im Herzen eingeschlossen wird (*v.* 3) und doch zugleich das Messer *(kshura)* sein soll, mit dem man die Körperteile einzeln abschneidet, wovon die ganze Upanishad den Namen erhalten hat.

1. Ich will, zur Yogavollbringung
Die schneidhafte Fixierung hier
Verkünden; wer sie als Yogin
Erlangt, wird nicht geboren mehr.

2. Denn dies als Vedahauptinhalt
Sprach als Gebot Svayambhû aus:
Einen lautlosen Ort wählend,
Dazu des Sitzens rechte Art,

3. Die Glieder zieht wie Schildkröten
Ein, das Manas ins Herz verschliefst;
Der Moren Zwölfheit[1] anwendend
Unter Om-Sagen nach und nach

4. Den ganzen Leib mit Hauch anfüllt,
Alle Pforten desselben schliefst,
Zum Herzen mählich hinneigend
Brust, Hüften, Angesicht und Hals.

5. So läfst der Yogin einströmen
Den Hauch, der durch die Nase geht;
Nachdem der Hauch im Leib weilte,
Läfst er ihn langsam wieder aus.

6. Durch stet'ge Moren festmachend
Den Hauch, erst in die grofsen Zehn,
Dann in zwei Knöchel, zwei Waden,
Drei rechts, drei links[2], vertiefend sich,

7. Dann in die Kniee und Schenkel,
Anus und Penis, zweimal drei[2],
Kehrt endlich in des Hauchs Standort
Er in der Nabelgegend ein.

8. Da ist die Ader Sushumnâ,
Viele Adern umgeben sie.

[1] Vgl. Nâdabindu *v.* 8—11, unten S. 644.
[2] „Jedesmal drei Hemmungen *(nirodhâḥ)* vollziehend" (Schol.).

Zartrote, gelbe und schwarze,
Und hochrote bis dunkelrot.

9. Er aber in die feinzarte,
Weiſse Ader soll schlüpfen ein,
In ihr der Lebenshauch aufwärts,
Wie am Faden die Spinne klimmt.

10. So kommt er zu des Purusha
Rotlotosgleichem, groſsem Sitz,
Den als „kleine Lotosblüte“
Vedântatexte schildern uns.

11. Durch ihn dringend zum Hals steigt er,
Immer in jener Ader, auf.
Dann greift zum Manas als scharfem,
Erkenntnisblankem Messer er,

12. Wetzt es und schneidet von Grund aus
Die Gestalten und Namen ab,
Und gibt durch Manas, das scharfe,
Für ewig sich dem Yoga hin.

13. Wie Indra's Donnerkeil, rühmlich,
Preist als fest man Gelenk und Bein,
Bis er durch Denkkraft, durch Yoga,
Durch Fixierung sie schneidet ab.

14. Versetzend sich in die Schenkel,
Löst Hauch er und Gelenke ab,
Durch Yoga, wiederholt vierfach,
Ohne Zaudern sie schneidend ab.

15. Dann versammelt im Halsinnern
Der Yogin seiner Adern Schar,
Von ihnen hundert und eine
Gelten als die vortrefflichsten.

16. Wo zur Linken hält Wacht Iḍâ
Und zur Rechten die Piñgalâ,
Ist der Hauptort zwischen ihnen;
Wer den kennt, vedakundig ist.

17. Sushumnâ, staublos, einmündend
In Brahman, dem sie ist verwandt,

Ist das Kopfkissen, auf welchem
Die zweiundsiebzigtausend ruh'n.

18. Alles spaltet der Denk-Yoga,
Die Sushumnâ er spaltet nicht.
Mit der Yogakraft blitzscharfem
Messer, das wie das Feuer glänzt,

19. Der Adern hundert soll spalten
Wer weise ist hienieden schon.
Und gleichwie mit Jasminblüten
Ein Kopfkissen wird parfümiert,

20. So die Ader mit Zuständen,
Gut-und-bösen, staffier' er aus.
Also bereitet zieht hin er,
Von künftiger Geburt befreit.

21. Darum, im Geist wohl bewufst sich,
Einen lautlosen Ort er wählt,
Befreit von Welthang und Rücksicht,
Wahr-Yoga-kundig nach und nach.

22. Wie der Vogel, den Strick brechend,
Ohne Furcht in die Lüfte steigt,
So die Seele, den Strick brechend,
Übersteigt den Saṃsâra dann.

23. Wie die Flamme, gebrannt habend,
Beim Auslöschen zunichte wird,
So der Yogin, verbrannt habend
Alle Werke, zunichte wird.

24. Wer als Yogin mit dem Messer,
Durch Hauchzwang spitz, durch Moren scharf,
Gewetzt am Stein der Entsagung,
Den Strick durchschneidet, bleibt befreit.

25. Unsterblichkeit erlangt einer,
Der sich frei von Begierden macht,
Wer, von Wünschen sich lossagend,
Den Strick durchschneidet, bleibt befreit.

Cûlikâ-Upanishad.[1]

Cûlikâ (von *cûlâ*, *cûḍâ* „die Spitze“, in mannigfachem Sinne) ist nach dem Eingangsverse des Kommentars „der spitzige Aufsatz auf einer Säule“. — Die Säule (so dürfen wir dies vielleicht deuten) wäre etwa die Sâṅkhyaphilosophie, und ihre Spitze der Theismus des Yoga, in welchen unser Autor dieselbe auslaufen läfst. Zunächst steht er auf dem Boden der Sâṅkhyalehre, doch nicht sowohl derjenigen, die wir aus der Kârikâ und den Sûtra's kennen, sondern einer ältern Form, wie sie z. B. Maitr. 5 (vgl. unsere Einleitung dort, oben S. 328) erscheint, die noch nicht den Purusha der Prakṛiti schroff gegenüberstellt, sondern denselben aus dem Sattvam sich entwickeln läfst. Ähnlich erklärt unser Autor den Purusha als „im Sattvam weilend“ (*v.* 2) und schildert ihn (wenn man unserer Auffassung von *v.* 3—4 beistimmt) als denjenigen, welcher mit der Prakṛiti die Welt zeugt, dann aber als Knäblein an ihrer Brust trinkt und nur in diesem Zustande beobachtet werden kann *(açakyaḥ so 'nyathâ drashṭum)*. Unter den zahllosen Seelen-Knäblein, welche so die Sinnendinge trinken, ist eine Seele, welche sie als Gott (der *îçvara* des theistischen Yogasystems) frei geniefst, welcher als die süfse Beere essend von den Snâtaka's und ihren Adhvaryu's beim Opfer angeschaut wird (nach Ṛigv. 1,164,20. 22), in Wahrheit aber völlig tatenlos, *udâsîna* ist (*v.* 8). Ihm gelten, aufser dem Opfer der Adhvaryu's, auch alle Çastra's der Bahvṛica's und alle sieben Stoma's der Chandoga's (*v.* 9), besonders aber feiert ihn Saṃhitâ und Brâhmaṇam des Atharvaveda als Brahman in den Geheimlehren der Mantra's „unter einer Reihe von Bezeichnungen“ (*pada-krama-samanvitam, v.* 10). Diese Reihe wird dann *v.* 11—13 vorgeführt; das Brahman erscheint als:

brahmacârin Atharvav. 11,5 (Gesch. d. Phil. I, 277—282);
vrâtya, umherschwärmender Asket, Atharvav. 15;
skambha, Stütze, Atharvav. 10,7. 8 (Gesch. d. Phil. I, 310—324);
palita, der „altersgraue“, Atharvav. 9,9.10 (Ṛigv. 1,164; Gesch. d. Phil. I, 105—119);

[1] In der Sammlung der 108 Upanishad's als Mantrika-Up. (32) vorliegend.

anaḍvân, Ochse, Atharvav. 4,11 (Gesch. d. Phil. I, 231—233);
rohita, der rote, aufgestiegene (Sonnengott), Atharvav. 13,1. 2. 3 (Gesch. d. Phil. I, 212—230);
ucchishṭa, der Rest, Atharvav. 11,7 (Gesch. d. Phil. I, 305—310);
kâla, die Zeit, Atharvav. 19,53. 54 (Gesch. d. Phil. I, 210—212);
prâṇa, der Lebenshauch, Atharvav. 11,4 (Gesch. d. Phil. I, 301—305);
bhagavân âtmâ, der hehre Âtman, Atharvav. 10,8,44 (Gesch. d. Phil. I, 324);
purusha Atharvav. 19,6 (Ṛigv. 10,90; Gesch. d. Phil. I, 150—158);
Çarva, Bhava, Rudra Atharvav. 11,2;
Îçvara und zugleich *Purusha* Atharvav. 19,6,4;
Prajâpati Atharvav. 4,2 und öfter (vgl. jedoch Gesch. d. Phil. I, 189—190);
Virâj Atharvav. 8,9. 10;
Pṛiçni (so statt *Pârshṇi* zu lesen) Atharvav. 2,1 (Gesch. d. Phil. I, 253);
Salilam, Urwasser, Atharvav. 8,9,1.

Ihn wissen die Atharvan's als das Haupt (vielleicht mit Beziehung auf Atharvav. 10,2,26—27. 10,8,9), während manche ihn als sechsundzwanzigsten (den Îçvara des Yoga neben den 25 Prinzipien des Sâṅkhyam) oder siebenundzwanzigsten (wohl mit Unterscheidung des Cittam von Buddhi, Ahaṅkâra, Manas, wie oben S. 623, Anm.) oder als den verehren, welcher die 24 im Avyaktam verborgenen Prinzipien zum Vyaktam macht (*v.* 14—15). Aber er ist auch einer, zwei, drei, fünf usw., wie *v.* 15 (mit deutlichem Hinweis auf Chând. 7,26,2) versichert, er ist Ursprung und Untergang der Wesen (*v.* 16—19). Wer ihn (exoterisch) als Lebensprinzip verkündet, erlangt unerschöpfliche Nahrung für sich und die Väter, wer ihn (esoterisch) erkennt, sei er Brahmane oder nicht, der geht in ihm zur ewigen Ruhe ein (*v.* 20—21).

Die Upanishad dürfte ihre Stelle haben in der Zeit, wo aus der noch nicht systematisch abgeschlossenen Sâṅkhyalehre der theistische Yoga sich herausbildete, und würde, wenn diese Auffassung sich bewährt, als Zeugnis jenes Übergangs von besonderm Werte sein.

1. Der Vogel, strahlend, achtfüſsig[1],
Dreisträhnig[2], ewiger Juwel,
Glutflammend, wandernd zwiefältig[3], —
Jeder sieht ihn und sieht ihn nicht,[3]

2. Wenn zur Zeit der Wesenblendung
Zerreiſst um Gott die Finsternis,
Dann sieht in Guṇahöhle man,
Im Sattvam, ihn, der guṇalos.

---

[1] Die acht Himmelsgegenden bestrahlend.
[2] *trisûtram*, vielleicht weil durch die drei Guṇa's gefesselt.
[3] Jeder sieht ihn als Sonnenvogel, und sieht ihn nicht, sofern er der Âtman ist.

3. Denn nicht anders zu schaun ist er,
Als wenn er als ein Knäblein saugt[1]
An der Werdemutter Mâyâ,
Der ew'gen, festen, achtfachen.[2]

4. Er saugt an ihrer Brust liegend[3];
Und wieder wird, erregt, sie breit
Und gebiert für den Purusha,
Von dem vorher sie ward belegt.

5. Mit des Rindes Stimme brüllt[4] die
Wesenbildende Zeugerin,
Die schwarze, weifse und rote[5],
Allwunschmelkend nur für den Herrn.

6. Die Knäblein freilich sind zahllos,
Die da trinken die Sinnenwelt,
Doch einer nur als Gott trinkt sie,
Dem eignen Willen folgend frei.

7. Er durch sein Denken und Wirken
Geniefst zuerst, der heil'ge Gott,
Die allen spendende Milchkuh,
Die verehrt von den Opfrern wird.

8. In ihr das grofse Selbst schauen
Als Vogel, der die Frucht geniefst[6],
Obwohl es ewig sitzt müfsig,
Opfernd Hausherr und Priesterschaft.

9. Ihm, dem sagenden, nachsagen
Ṛig-Sänger, sagenskundige,
Ihm in Rathantaram, Bṛihat,
In allen sieben[7] gilt das Lied.

[1] Lies *dhayamânaḥ*.

[2] Achtfach ist die Mâyâ (Prakṛiti) vielleicht im Sinne der acht Formen des Çiva, die in der Nândî des Çâkuntalam vorkommen.

[3] Wörtlich: „sie (die Prakṛiti) wird, von ihm besetzt, gesogen" (lies *dhîyate*).

[4] Vgl. Ṛigv. 1,164,28 (Atharvav. 9,10,6).

[5] Nach Çvet. 4,5; gemeint sind die drei Guṇa's.

[6] Ṛigv. 1,164,20 (Gesch. d. Phil. I, 113).

[7] Die sieben Stomaformen mögen gemeint sein; Rathantaram und Bṛihat sind freilich Sâman's. (Die Namen der sieben Stoma's s. Ind. Stud. IX, 276.)

10. Als Brahman in Geheimlehren
Der Mantra's, in der Worte Reih'
Verkünden ihn die Atharvan's,
Der Bhṛigusöhne oberste,

11. Als Brahmanschüler[1], als Schwärmer[2],
Als Stützer[3] und als altersgrau[4],
Als Ochsen[5], Rest[6] und Rohita[7]
Verkündet ihn das Bhṛiguwerk.

12. Als Zeit[8], als Prâṇa[9], als Âtman[10],
Der erhabne, als Purusha[11],
Als Çarva, Bhava und Rudra[12],
Als Gott und Purusha[13] zugleich,

13. Als Priçni[14] und als Urwasser[15],
Als Virâj[16] und Prajâpati[17]
In spruchverknüpften Vorschriften[18]
Atharvan's wird gelobt der Herr.

14. Als sechsundzwanzigsten manche[19],
Auch als siebenundzwanzigsten,

---

[1] *Brahmacâṛin,* Atharvav. 11,5.
[2] *Vrâtya* Atharvav. 15.
[3] *Skambha* 10,7. 8.
[4] *Palita* 9,9. 10.
[5] *Anaḍvân* 4,11.
[6] *Ucchishṭa* 11,7.
[7] *Rohita* 13,1. 2. 3.
[8] *Kâla* 19,53. 54.
[9] *Prâṇa* 11,4.
[10] 10,8,44; *bhagavân* faſst die dort stehenden Epitheta zusammen.
[11] *Purusha* 19,6.
[12] *Çarva* (so zu lesen), *Bhava, Rudra* 11,2.
[13] *Îçvara* und zugleich *purusha* 19,6,4; die Punaer Ausgabe liest *Çyâvâsvaḥ* (Atharvav. 11,2,18) *sa-asuras tathâ;* das zweimalige *purusha* ist allerdings auffallend.
[14] *Priçni* 2,1; *pârshṇi* ist sinnlos, da wir dem Autor doch nicht wohl zumuten dürfen, daſs er etwa an *kena pârshṇî* etc. 10,2,1 gedacht habe.
[15] *Salilam* 8,9,1.
[16] *Virâj* 8,9 und 10.
[17] *Prajâpati* 2,1 und oft, meist um ihn umzudeuten.
[18] Bezieht sich vielleicht auf Brâhmaṇa's *(vidhi)* des Atharvaveda.
[19] Vgl. Gauḍapâda, Mâṇḍûkya-Kârikâ 2,26 (oben, S. 586).

Die Atharvan's als Haupt wissen
Der Sâñkhya's guṇalosen Geist,

15. Der das Avyaktam als Vyaktam
Vierundzwanzigfach sichtbar macht,
Als zweiheitlos und zweiheitlich,
Als dreifach, fünffach kennt man ihn.[1]

16. Durch die Erkenntnis als Auge
Sehn Brahmanen von Brahman an
Bis in die Pflanzenwelt abwärts
Sich hindurchziehn den Einen nur.

17. Dem eingewoben dies Weltall[2],
Was sich bewegt und nicht bewegt,
In Brahman auch vergeht alles
Wie Schaumblasen im Ozean.

18. In ihm, in dem die Weltwesen
Einmündend, werden unsichtbar,
Vergehn sie und erstehn wieder
Gleich Schaumblasen zur Sichtbarkeit.

19. Dafs er als Seele im Leib weilt,
Zeigt aus Gründen der Weise auf,
Und dafs als Gott er stets wieder
Die Wohnung wechselt tausendfach.

20. Wer satzungstreu als Brahmane
Dies bei dem Totenmahle lehrt (Kâṭh. 3,17),
Erlangt für sich und die Väter
Speis' und Trank, unvergängliche.

21. Doch wer Brahman und sein Gesetz,
Sei er Brahmane oder nicht,
Erkennt, der schwindet, einmündend
Zu dem in Brahman Ruhenden,
— zu dem in Brahman Ruhenden.[3]

---

[1] Beziehung auf Chând. 7,26,2.
[2] Bṛih. 3,6.
[3] Wörtlich: „sie gehen auf in Brahman *(tatraiva)*, indem [wie bei den Flüssen Chând. 6,10. Muṇḍ. 3,2,8] ihre Mündungen hinschwinden *(lînâsyâḥ)* zur Vereinigung mit dem [bereits] im Brahman-Ozean Befindlichen (*brahma-çâyine*, Dativ des Zweckes)“.

Nâdabindu-Upanishad.

Nâda der Ton, speziell der summende Nasenlaut, in welchen das Wort Oṃ ausklingt; — *bindu* der Punkt, speziell der des Anusvâra, welcher die dritte Mora des Lautes Oṃ sowie dessen Nachhall als dreieinhalbte Mora bezeichnet; — also *nâda-bindu-upanishad* „der geheime Sinn des Nasalpunktes“.

Die philosophische Strenge, mit der die ältern Upanishad's von Brahman alle Bestimmungen der empirischen Realität ausgeschlossen hatten *(neti, neti)*, brachte es mit sich, daſs man, um den Bedürfnissen der Verehrung zu genügen, zu Symbolen greifen muſste, und es war, wie bereits oben S. 629 bemerkt wurde, im Interesse der philosophischen Wahrheit gar nicht übel, wenn man als Symbol etwas an sich so völlig Sinnloses wie das Wort *Oṃ* mit seinen drei oder später dreiundeinhalb Moren ($a + u + ṃ +$ Nachhall) wählte, in dessen Meditation, mit Aufgebung der ganzen Sinneserkenntnis durch Indriya's und Manas (*v.* 18) und mit Vernichtung der Anhänglichkeit an die Sinnenwelt (*v.* 19), nach unserer Upanishad der wahre Yoga und mit ihm der Weg zum Heile besteht.

Im ersten Teile (*v.* 1—6 a) erscheint der Âtman mit Berufung auf Atharvav. 13,3,14 (Gesch. d. Phil. I, 228) als der Vogel *(haṅsa)*, welcher „die Flügel tausend Tagesweiten ausspannt“, und der den Yogin emporträgt. Als die Körperteile dieses Vogels werden die $3^1/_2$ Moren des Wortes Oṃ und die drei Guṇa's der Sâṅkhyalehre bezeichnet, als seine Augen *dharma* und *adharma* (er schaut Recht und Unrecht der Menschen), und sein Leib erstreckt sich aufwärts durch alle sieben Welten: *bhûr, bhuvaḥ, svar, mahar* (vgl. Taitt. 1,5), *jana(r)loka, tapoloka, satyaloka* (vgl. zu Muṇḍ. 1,2,3 oben S. 548).

Weiter (*v.* 6 b—7) wird gelehrt, daſs von den $3^1/_2$ Moren des Wortes Oṃ *a* dem Agni, *u* dem Vâyu, *m* der Sonne und der Nachhall dem Varuṇa geweiht sei.

„Oder auch“, so fährt der Text fort (*v.* 8—11), jede dieser vier Moren hat einen dreifachen Aspekt (ist *kalâtrayânanâ*), woraus folgende zwölf Objekte der Meditation entstehen:

ghoshiṇî, — vidyun-mâlî, — pataṅgî,
vâyu-veginî, — nâmadheyâ, — aindrî,
vaishṇavî, — çâṅkarî, — mahatî,
dhruvâ, — maunî, — brâhmî.

Je nachdem einer beim Sterben eine dieser zwölf Formen meditiert, — so entwickelt *v.* 12—17 in deutlicher Nachbildung von Praçna 5, — erlangt er als Lohn:

König in Indien, — Yaksha, — Vidyâdhara zu werden,
Gandharva zu werden, — Somaloka, — Indra-Gemeinschaft,
Gemeinschaft mit Vishṇu, — Rudra (Paçupati), — Maharloka,
Dhruvam, — Tapoloka, — Brahman;

von wo er dann erst zum höchsten, *sadoditam* (= *sakṛidvibhâtam*, Chând. 8,4,2) Brahman gelangt, von welchem her der Aufgang der Lichter ist (Kâṭh. 5,15, im Keime schon Ṛigv. 10,121,6).

Der Âtman als Vogel.

1. Sein rechter Flügel das *a*-ist,
Das *u* sein linker Flügel ist,
Der *m*-Laut ist die Schwanzfedern,
Die halbe Mora ist sein Haupt.

2. Die Füfse Rajas und Tamas,
Der Leib das Sattvam wird genannt,
Gerechtigkeit ist sein rechtes,
Sein linkes Auge Unrecht ist.

3. An seinen Füfsen Bhûrloka,
An den Knie'n Bhuvarloka ist,
Svarloka an der Hüftgegend,
Am Nabel ist die Mahar-Welt.

4. Am Herzen ist Jana(r)loka,
An seinem Hals die Tapas-Welt,
Zwischen Stirn ihm und den Brauen
Befindet Satyaloka sich.

5. „Er breitet tausend Tagweiten“,
In diesem Lied (Atharvav. 13,3,14) ist er gemeint,
Das ist der Vogel, auf welchem
Der Yogakenner steigt empor.

6. Nicht fröhnt dem Werk er, nicht binden
Viel Tausende der Sünden ihn.

Die dreiundeinehalbe Moren des Wortes Om.

Dem Agni ist die Erst-Mora
Heilig, dem Vâyu, die dann folgt;

7. Die Mora, die dann kommt drittens,
Den Glanz der Sonnenscheibe hat.
Die dreieinhalbte und höchste
Nennen Weise nach Varuṇa.

Die zwölf Teil-Moren des Wortes Om.

8. Jede der Moren hat eigen
Ein dreiteiliges Angesicht;
Das ist des Om-Lauts Auslegung,
Andächtig sinnend hört sie an!

9. Die erste Mora ist lärmreich,
Die zweite dann ist blitzbekränzt,
Als dritte folgt die flugfrohe,
Die windschnelle die vierte ist.

10. Die fünfte ist die namhafte,
Indra-heilig die sechste heiſst.
Die siebente nach Gott Vishṇu,
Nach Çañkara (Çiva) die achte heiſst.

11. Die neunte wird genannt groſse,
Die zehnte als die feste gilt,
Die elfte ist die schweigsame,
Die zwölfte heiſst die brâhmische.

Lohn für ihre Meditation beim Sterben.

12. Der ersten Mora nachdenkend,
Wenn einer gibt das Leben auf,
So wird in Bhârata Varsha
Als Allherrscher geboren er.

13. Wer in der zweiten hinscheidet,
Zum hochsinnigen Yaksha wird,
Die dritte zum Vidyâdhara,
Zum Gandharva die vierte macht.

14. Doch wer, das Leben aufgebend,
Der fünften Mora dachte nach,
Der wohnt bei Göttern, der wandelt
In Somaloka herrlich hin.

15. Mit Indra lebt, wer der sechsten,
Mit Vishṇu, wer der siebenten,
Mit Rudra, mit Paçupati,
Lebt, wer der achten nachgedacht.

16. Die neunte führt zur Grofsheitwelt,
Die zehnte zu dem festen Ort,
Die elfte zu Tapoloka,
Zum ew'gen Brahman die zuzwölft,

17. Und dann zum Reinen, Teillosen,
Allgegenwärt'gen, Seligen,
Zum ew'gen Tage des Brahman,
Aus dem der Lichter Ursprung ist.

Der Yoga und seine Frucht.

18. Wenn, frei von Sinnen und Guṇa's,
Das Manas ganz in sich zergeht,
Nicht vergleichend, nicht vorstellend,
Das heifst die rechte Yogakunst.

19. Ihm dienend und ihm anhängend,
Löst er langsam vom Leibe sich,
In Yoga-Übung wohlstehend,
Frei aller Weltanhänglichkeit.

20. Dann lösen sich alle Bande,
Und lauter, unbefleckt und frei,
Zu Brahman werdend, geht dadurch
Er zu der höchsten Wonne ein,
— er zu der höchsten Wonne ein.

Brahmabindu-Upanishad.

Der Name dieser Upanishad *Brahmabindu-Upanishad* (bei Çañkarânanda, Anquetil, im Telugudrucke und in geringeren Handschriften *Amṛitabindu-Upanishad*) mufs doch wohl bedeuten „die Geheimlehre über den das (höhere) Brahman bedeutenden Punkt", d. h. über den Anusvâra des Wortes Oṃ, der, sofern er auch den Nachhall bezeichnet, auf das höhere, wortlose Brahman hindeutet, während das Wort Om als solches nur das „Wort-Brahman" symbolisch vertritt, *v.* 15—17. Dementsprechend lehrt *v.* 7, dafs man durch den Laut (Om) den Yoga nur „anknüpfen" solle, das Höchste aber als ein Lautloses vorstellen müsse. Im übrigen ist von Om und seinem Nachhall weiter keine Rede, vielmehr behandelt die Upanishad die Auflösung des Manas (*v.* 1—10), das Verhältnis des Brahman zur Erscheinungswelt (*v.* 11—17), die Wertlosigkeit der Aufsenerkenntnis, Buchgelehrsamkeit usw. (*v.* 18—22) in einer Weise, die sie als Mittelglied zwischen den ältern Upanishad's und Çañkara erscheinen läfst, dessen beliebtes Bild von dem Raum im Kruge und dem Weltraume schon hier (*v.* 13—14) auftritt, wie ja auch *v.* 12 von Çañkara ad Brahmasûtra p. 810,1 zitiert wird, möglicherweise aus unserer Upanishad. Auch hat diese fünf Verse (*v.* 1. 2. 4. 5. 17) mit der Maitrâyaṇa-Up. (6,34 und 6,22, oben S. 357. 358. 346) gemeinsam, welche dort als Zitate und mehr abgerissen erscheinen als in unserer Upanishad, in deren Zusammenhang sie ganz naturgemäfs verwoben sind. Es ist daher wohl möglich, dafs Brahmabindu-Up. in der Maitr. Up. zitiert wird. — Von sektarischen Neigungen findet sich keine Spur, bis auf das *Vâsudevaḥ* am Schlusse, das sich jedoch schon durch seine metrische Unmöglichkeit als das Einschiebsel irgendeines Verehrers des Vishṇu-Kṛishṇa zu erkennen gibt und den ursprünglichen Schlufs (etwa *iti smṛitam*) verdrängt hat.

Vers 1—10. Die Zurückziehung des Manas von den Sinnendingen und die Erlösung als ihre Folge.

Om!

1. Das Manas, sagt man, ist zweifach,
Entweder unrein oder rein,

Unrein, wenn Wünsche vorstellend,
Rein, wenn es frei von Wünschen ist.

2. Das Manas also ist Ursach
Der Bindung und Erlösung uns:
Der Bindung, am Objekt hängend,
Der Erlösung, wenn frei davon.

3. Weil denn durch das objektlose
Manas bedingt Erlösung ist,
Darum soll, wer nach ihr trachtet,
Sein Manas vom Objekt befrei'n.

4. Wer frei von Sinnenwelthaftung
Sein Manas schliefst im Herzen ab,
Und so zur Manaslosigkeit
Gelangt, der geht zum Höchsten ein.

5. So lange hemme dein Manas,
Bis im Herzen es wird zunicht,
Das ist Wissen, ist Erlösung,
Das andre ist gelehrter Kram.

6. Nicht denkbar und nicht undenkbar,
Denkbar und undenkbar zugleich,
Frei von jeder Parteinahme
Ist Brahman, das er dann erreicht.

7. Durch Om den Yoga anknüpfend,
Denke lautlos das Höchste man,
Denn durch lautloses Vorstellen
Wird Sein erreicht, kein blofses Nichts.

8. Das ist Brahman, das teillose,
Wechsellose und ohne Trug;
„Ich bin dies Brahman!“ so wissend
Erlangt man Brahman sicherlich.

9. Das wechsellose, endlose,
Ursachlos-unvergleichliche
Ohne Grenzen und ohn' Anfang
Erkennt man dann als höchstes Heil.

10. Da ist kein Sterben, kein Werden,
Kein Gebundner, kein Wirkender[1],
Kein Erlöst-sein noch -seinwollen,
Das ist die höchste Wesenheit!

Vers 11—17. Der Âtman und die Erscheinungswelt.

11. Den Âtman wisse als einen,
Dann, Wachen, Traum und tiefen Schlaf,
Die drei Zustände abwerfend,
Wirst du nimmer geboren mehr.

12. Eine ist die Geschöpfseele,
Sie weilt in jeglichem Geschöpf,
Einheitlich und doch vielheitlich
Erscheint sie wie der Mond im Teich;

13. Wie der Raum, den der Krug einschliefst,
Denn wenn der Krug zerbrochen wird,
Bricht nur der Krug, der Raum bricht nicht,
Das Leben ist dem Kruge gleich.

14. Alle Formen dem Krug gleich sind:
Unaufhörlich zerbrechen sie;
Wenn dahin, sind sie nichtwissend,
Doch er ist wissend ewiglich.

15. Wer sich einhüllt in Wortblendwerk,
Im Herzlotos gefangen bleibt
Doch wenn die Finsternis licht wird,
Schaut er die Einheit nur allein.

16. Des Om-Lauts Silbe ist Brahman;
Wenn sie verhallt, was dann besteht,
Dem Ew'gen denken nach Weise,
Der Seele Frieden Suchende.

17. Zwei Wissenschaften sind nötig,
Das Wortbrahman und das zuhöchst;
Wer bewandert im Wortbrahman,
Erreicht das höchste Brahman auch.

---

[1] *na baddho na ca sâdhakaḥ* mit dem Telugudruck und Çaṅkarânanda.

Vers 18—22. Bücherwissen und Selbsterkenntnis.

18. Der Weise, Bücher durchforschend
Nach Wisseneinsicht, die real,
Wie die Spreu, wer nach Korn trachtet,
Wirft weg den ganzen Bücherkram.

19. Die Kühe zwar sind vielfarbig,
Doch nur einfarbig ist die Milch;
Der Milch gleich ist das Selbst-Wissen,
Den Kühen gleich, was merkmalhaft.

20. Wie Butter in der Milch verborgen,
So weilt in allem, was da lebt, Wahrwissen;
Immerfort mit dem Geist als Quirlstab
Soll jeder in sich es ausquirlen (Âryâ).

21. Des Wissens Drehseil anwendend,
Erziel' als Reibungsfeuer man
Das teillos, fleckenlos Stille;
„Ich bin dies Brahman", wie es heifst.

22. Das allen Wesen Wohnstätte,
Dem Wohnstätte die Wesen sind,
Das alle liebevoll einschliefst,
Das bin ich, der Vâsudeva,
— das bin ich, der Vâsudeva.

Amṛitabindu-Upanishad.

Amṛita-bindu-Upanishad oder, wie sie schon bei Sâyaṇa (der ihren Vers 10 zu Taitt. Âr. 10,27 p. 849 zitiert) und anderweit (auch in Çaṅkarânanda's Kommentar) heifst: *Amṛita-nâda-Upanishad* bedeutet: „Die Geheimlehre des (Anusvâra-)Punktes *(bindu)* oder des Nachhalls *(nâda)* des Wortes Om, welcher das Unsterbliche (Brahman) bedeutet" oder auch „welcher Unsterblichkeit verleiht". Bei der Bestimmtheit, mit welcher *v.* 4 und 24 jedes Lautelement ausgeschlossen wird, ist der erstere Name der passendere, wie auch der besser beglaubigte. Der Namenwechsel liefse sich daraus erklären, dafs durch ein Schreiber-Versehen der Name Brahmabindu ausfiel und durch Amṛitabindu ersetzt wurde, worauf man denn auch für unsere Upanishad einen neuen Namen wählen mufste.

Der Inhalt besteht aus einer Einleitung, vier Teilen und einem Schlufsverse.

Die Einleitung (*v.* 1—4) verwirft nicht nur alle Schriftgelehrsamkeit, sondern betrachtet auch die lautenden Elemente von Om als blofses Mittel zum Zweck. Nur das lautlose *m (asvara makâra)*, welches durch den Anusvârapunkt *(bindu)* mit bezeichnet wird, ist zu meditieren.

I. *v.* 5—16. Von den acht Gliedern des Yogasystems nennt unsere Upanishad, ebenso wie Maitr. 6,18 (oben S. 343), nur fünf, wozu noch, wie dort, als sechstes *tarka* tritt:

1. *pratyâhâra*, Zurückziehung des Manas und der Indriya's von den Sinnendingen (erklärt *v.* 5, der passender hinter *v.* 6 stehen würde).
2. *dhyânam*, Nachsinnen, dessen Erklärung fehlt.
3. *prâṇâyâma*, Atem-Regulierung, bestehend in a) *recaka*, Leerung, b) *pûraka*, Füllung, c) *kumbhaka*, Einbehalt des Atems in der Brust.
4. *dhâraṇâ*, Fesselung des von den Sinnendingen abgewendeten Manas in dem Âtman, *v.* 15. 17. 31.
5. *tarka*, Reflexion, fehlt in den Yogasûtra's und wird *v.* 16 anders erklärt als zu Maitr. 6,18, p. 130,12.
6. *samâdhi*, Einkehrung in den Âtman, das Selbst, „welches man meditiert, obwohl man es schon besitzt" *(yaṃ labdhvâ api eva manyeta)*.

II. *v.* 17—27. Regeln für das Verhalten des Yogin: Arten des Sitzens, des Meditierens über Om usw.; *v.* 27 würde besser zu Anfang, vor *v.* 17 stehen.

III. *v.* 28—31. Frucht des Yoga. Die fünf Moren, welche hier imaginiert werden, entsprechen den fünf Eigenschaften: Geruch, Geschmack, Gesicht, Gefühl, Gehör; die Erde besitzt alle fünf, das Wasser vier, das Feuer drei, die Luft zwei, der Äther eine. Durch Konzentrierung auf die halbe Mora macht man sich von ihnen allen los.

IV. *v.* 32—37. Der Prâṇa und seine fünf Verzweigungen, denen hier nicht nur ein bestimmter Sitz sondern auch (ähnlich wie Chând. 8,6,1 den Adern des Herzens) fünf verschiedene Farben zugeschrieben werden.

V. *v.* 38. Schlufsverheifsung. Unklar ist hier und *v.* 17. 26 der Terminus *maṇḍalam; v.* 17 ist dasselbe zu murmeln, *v.* 26 und 38 ein Durchgangspunkt der ausziehenden Seele, und zwar *v.* 38 vor, *v.* 26 nach ihrem Austritt aus dem Leibe; also, wie es scheint, hat *maṇḍalam* an den drei Stellen drei verschiedene Bedeutungen, was bei einem so kurzen Werke nicht ohne Bedenken ist.

Vers 1—4. Erhabenheit des Brahman über die Schriftgelehrsamkeit und über die hörbaren Teile des Wortes Om.

1. Der Weise, der die Lehrbücher
Las und studierte fort und fort,
Des Brahmanwissens teilhaftig,
Wirft sie von sich, als brennten sie.

2. Das Om besteigt er als Wagen,
Sein Wagenlenker Vishṇu ist,
Er sucht der Brahmanwelt Stätte,
Den Rudra zu gewinnen sich.

3. Doch der Wagen ist nur dienlich,
Solang man auf dem Fahrweg ist;
Wer zu des Fahrwegs Endpunkt kommt,
Läfst den Wagen und geht zu Fufs.

4. So läfst man auch die Wortzeichen,
Und nur mit dem lautlosen *m*
Von Om kommt man zum tonlosen,
Lautlosen, unsichtbaren Ort.

Vers 5—16. Die sechs Glieder des Yoga.

5. Die fünf Objekte der Sinne
Und das Manas, das regsame,

Sind nur des Âtman Ausstrahlung,
Dies wissen, heifst Zurückziehung.

6. Zurückziehung und Nachsinnen,
Atemhemmung und Fesselung,
Reflexion und Einkehrung,
Die sechs Glieder des Yoga sind.

7. Wie durch Schmelzen der Bergerze
Die Schlacken werden ausgebrannt,
So durch des Atems Einhaltung
Verbrennt der Sinne Sündenschuld.

8. Durch Atemhemmung wird Sünde,
Durch Fesselung die Schuld verbrannt,
Vernichtet so die Schuld habend,
Gedenke man des Glänzenden.

9. [Beim Denken an] das Glänzende
Atmet man aus und wieder ein.
Drei Atemhemmungen gibt es,
Leerung, Füllung und Einbehalt.

10. Die Gâyatrî mit ihrem Haupt
Nebst Vyâhṛiti's und Praṇava
In einem Atem sprich dreimal,
Das nennt die Atemhemmung man.[1]

11. Wenn man, den Odem ausstofsend,
Macht inhaltlosen, leeren Raum,
An dieser Leere sich haltend, —
Das ist, was man die Leerung nennt.

13. Den Mund als Lotosrohr spitzend,
Pflegt Wasser man zu schlürfen ja[2];

---

[1] = Vishṇusmṛiti 55,9. Ferner wird dieser Vers von Sâyaṇa zu Taitt. Âr. 10,27 (welcher Abschnitt die ganze hier vorgeschriebene Formel enthält) p. 849 zitiert, und zwar als *amṛitanâdopanishadi* vorkommend. Das „Haupt der Gâyatrî" ist der sie krönende (auf sie folgende) Spruch: *om âpo jyotî raso 'mṛitam brahma* (auch Maitr. 6,35. Prâṇâgnihotra-Up. 1, oben S. 359. 613), woran sich die Vyâhṛiti's *(bhûr, bhuvaḥ, svar)* und der Praṇava *(om)* schliefsen sollen.

[2] Nach dem Telugudruck und Çaṅkarânanda: *vaktreṇa utpalanâlena toyam âkarshayen naraḥ.*

So auch soll man den Wind einziehn,
Das ist, was man die **Füllung**[1] nennt.

12. Wenn man nicht aus- noch einatmet[2],
Auch seine Glieder nicht bewegt,
Und so die Luft in sich festhält,
Das wird der **Einbehalt** genannt.

14. Schau an die Formen wie Blinde,
Wie Taube höre an den Schall,
Wie ein Stück Holz den Leib achte,
Dann heifst du ein **Beruhigter**.

15. Wer als Organ des Vorstellens
Das Manas in dem Selbst versenkt
Und so gefesselt sich selbst hält, —
Das wird als **Fesselung** gerühmt.

16. Nachdenken, das nicht zuwider
Der Lehre, heifst **Reflexion**;
Was man schon hat und doch durchdenkt[3],
Ist der **Einkehrung** Gegenstand.

Vers 17—27. Regeln für den Yoga.

17. Auf einem ebnen Erdboden,
Der lieblich ist und fehlerfrei,

---

[1] Nârâyaṇa's sowie Weber's Kodex haben umgekehrt in *v.* 13 *kumbhaka* (Einbehalt) und in *v.* 12 *pûraka* (Füllung). Weber's Vorschlag, beides zu vertauschen, wird bestätigt durch den Telugudruck und Çaṅkarânanda's Text, die auch über den Grund der Konfusion Aufschlufs geben, indem bei ihnen richtig zuerst *v.* 13, dann *v.* 12 steht. Ein Abschreiber stellte sie aus Versehen um, und ein folgender stellte die *v.* 9 geforderte Reihenfolge *recaka, pûraka, kumbhaka* dadurch her, dafs er die beiden Termini in *v.* 13 und 12 einfach vertauschte, was dann dem Nârâyaṇa zu der treuherzigen Bemerkung Anlafs gab, dafs hier eine besondere Art von *kumbhaka* zu verstehen sei.

[2] Die Bibl. Ind. liest: *na ca ucchvaset, na anucchvaset*, welches ein Beispiel des a privativum beim Verbum finitum *(nañas tiñâ samâsaḥ)* sein würde; Weber liest: *na ucchvasen na anûcchvâsayet;* aber *anu* + *ud* + *çvas* kommt nicht vor und kann noch weniger „einatmen" bedeuten. Das Richtige hat wohl der Telugudruck: *na ucchvased na ca niçvâsair* (scil. *çvaset*); oder man kann mit Çaṅkarânanda und der Bombayer Ausgabe lesen: *na ucchvasen, na ca niçvaset.*

[3] Nach Weber's Handschrift: *yaṃ labdhvâ api eva manyeta.* Nârâyaṇa liest: *yaṃ labdhvâ api avamanyeta* und erinnert an Bhag. G. 6,22; der Telugudruck (mit Çaṅkarânanda): *samaṃ manyeta yal labdhvâ*, vgl. das Bekannte: *mama samadṛiço yântu divasâḥ* Ind. Spr. 2. Aufl. No. 844.

Nehm' er sein Manas in Obhut
Und murmele ein Maṇḍalam[1];

18. Den Lotossitz, den Kreuzformsitz,
Oder auch wohl den Glückessitz[2]
Als Yogasitz richtig schlingend,
Bleibt er nach Norden[3] zu gewandt.

19. Ein Nasloch schliefst mit dem Finger,
Luft zieht ein durch das andre er,
Staut in sich auf das Kraftfeuer[4]
Und überdenkt den heil'gen Laut.

20. Om! diese Silbe ist Brahman,
Mit Om allein er atme aus,
Mit diesem Himmelslaut oftmals
Wäscht er der Seele Flecken ab.

21. Dann meditiere und sprech' er
In Reihen den erwähnten (*v.* 10) Spruch,
Oftmalig, mehr als oftmalig,
Kein Übermafs ist hier zu viel.[5]

22. Von seitwärts, oben und unten
In sich zurückgesenkt den Blick,
Sitzt regungslos, fest der Weise,
Dann übt wirklich den Yoga er.

23. Taktmafs [im Atmen], Hingebung[6],
Fesselung[7] und Vereinigung[8],
Der Yoga auch, der zwölfmafsig[9],
Gilt als bestimmt dem Tempo nach

---

[1] Nach Nârâyaṇa einen auf die Sonnenscheibe bezüglichen Spruch, wie: *yad etan maṇḍalaṃ tapati.* Anders Çaṅkarânanda.

[2] *padmâsanam, svastikam, bhadrâsanam* sind drei Modalitäten des Sitzens mit untergeschlagenen Beinen.

[3] Vgl. Maitr. 6,30, S. 352, Z. 8.

[4] D. h. wohl die Kraft *(tejas)*, von der Maitr. 6,35. 37 (S. 358 fg. 361) die Rede ist.

[5] Mit Weber's MS: *na atimûrdham atikramaḥ* (anders Nâr. Çaṅk. Weber).

[6] *yoga* nach Nârâyaṇa = *samâdhi.*

[7] *dhâraṇâ* Fesselung des Manas, vgl. *v.* 15.

[8] Nach Anquetil der individuellen und höchsten Seele, nach Nârâyaṇa des Prâṇa und Apâna. Anders Çaṅkarânanda.

[9] Die zwölf Mafse (morae) siehe Nâdabindu *v.* 8—11, oben S. 644.

24. Geräuschlos, konsonantlos und vokallos,
Tonlos in Kehle, Gaumen, Lippen, Nase,
Auch ohne Schnarrlaut, beide Lippen unbewegt, —
Die heil'ge Silbe, die so lautlos lautet[1],

25. Mit diesem Laut sieht den Weg er,
Den Weg, auf dem sein Prâṇa geht,
Darum soll man ihn stets üben,
Damit den rechten Weg man geht,

26. Durch Herzenspforte, Windpforte,
Die Pforte, die nach oben führt,
Und der Erlösung Pfortöffnung,
Die man als offne Scheibe[2] kennt.

27. Vor Furcht, vor Zorn und vor Schlaffheit,
Vor zu viel Wachen, zu viel Schlaf,
Vor zu viel Nahrung, Nichtnährung
Soll der Yogin sich hüten stets.

Vers 28—31. Frucht des Yoga.

28. Wenn er auf diese Art allzeit
Den Yoga treibt der Ordnung nach,
Entspringt von selbst in ihm sicher
Das Wissen in drei Monaten.

29. Die Götter schaut er nach vieren,
Wird nach fünfen so stark wie sie,
Nach sechsen, wenn er will, sicher
Wird Absolutheit ihm zuteil.

30. Durch fünf Moren wird erdartig,
Durch viere wasserartig er,
Feuerartig durch drei Moren,
Durch zwei Moren dem Winde gleich,

31. Durch eine Mora raumartig;
Doch meditiert die halbe er,

---

[1] Das Wortspiel zwischen *akshara* und *ksharate* (vgl. Talav. Up. Br. 1,24,1), meist unübertragbar, liefs sich hier durch ein anderes ersetzen.
[2] Nârâyaṇa denkt an die Sonnenscheibe (anders Çaṅkarânanda).

Dann wird er fertig mit Manas,
Denkt nur durch sich und nur in sich.

Vers 32—37. Der Prâṇa und seine Verzweigungen.

32.[1] Dreifsig Mannsfinger breit Raum ist,
Wo Prâṇa mit den Prâṇa's wohnt,
Der Hauch, so heifst er, weil dienend
Dem Hauch draufsen als Tummelplatz.

33. Einhundertdreizehn mal tausend
Und einhundert und achtzig mal[2]
Erfolgt das Ein- und Ausatmen[3]
In dem Zeitraum von Tag und Nacht.[4]

34. Prâṇa zunächst weilt im Herzen,
Der Apâna im Darm als Ort,
Samâna da, wo der Nabel,
Udâna, wo die Kehle ist.

35. Der Vyâna endlich fortwährend
In allen Gliedern schaltend streicht.
Nun die Farben der fünf Prâṇa's,
Wie sie folgen der Reihe nach.

36. Der Prâṇa ist an Schein ähnlich
Einem rotfarbnen Edelstein,
Der Apâna erglänzt rötlich
Wie ein Marienkäferchen.

37. Der Samâna im Leib schimmert
Wie ein milchfarbner Bergkristall.

---

[1] Nach dem (korrigierten) Telugudrucke: *triṅçad-vârddhâñguliḥ prâṇo yatra prâṇaiḥ pratishṭhitaḥ; esha prâṇa iti khyâto, vâhyaprâṇasya gocaraḥ.*

[2] Weber's Vermutung *açîtiç ca çatam* wird durch den Telugudruck und Çaṅkarânanda bestätigt.

[3] *viniçvâso* Telugudruck.

[4] Die Zahl 113180 durch fünf dividiert (sofern alle fünf Prâṇa's dabei beteiligt sind) ergibt 22636 Atemzüge in 24 Stunden, oder 15,7 in der Minute, welches für Erwachsene im Durchschnitt richtig ist. Anderweit wird die Zahl der täglichen Atemzüge rund auf 21600 (Sarvadarçanasaṃgraha p. 175,4) oder auch 21000 (ad Maitr. p. 79,4) angegeben. Die Haṅsa-Upanishad (unten S. 675) bestimmt sie auf 21606.

Der Udâna ist blafsgelblich,
Der Vyâna einer Flamme gleich

Vers 38. Schlufswort.

38. Bei wem, durch diesen Ring brechend,
Der Lebenshauch zum Haupte steigt,
Wo der auch immer mag sterben,
Er wird nimmer geboren mehr,
— er wird nimmer geboren mehr.

Dhyânabindu-Upanishad.

Die *Dhyâna-bindu-Upanishad*, d. h. „die Geheimlehre von dem Punkte (*bindu* des Anusvâra in Oṃ), auf welchen sich die Meditation *(dhyâna)* bezieht“, enthält eine Einleitung und vier Teile.

Die Einleitung (*v.* 1—3) verheifst in zwei aus dem Zusammenhange Yogatattva 1—2 herübergenommenen und einem dritten, eigenen Verse als Frucht des Yoga Tilgung aller Sünde.

I. (*v.* 4—6). Die völlige Lautlosigkeit der Meditation entspricht der unendlichen Subtilität ihres Gegenstandes, welche an dem aus Çvet. 5,9 entlehnten Bilde von der gespaltenen Haarspitze erläutert wird.

II. (*v.* 7—10). Durch eine Reihe eigentümlicher und treffender Bilder wird gezeigt, wie der Âtman alle seine Erscheinungen durchdringt, allgegenwärtig im Ganzen wie in jedem einzelnen Teile. Der Schatten *châyâ* *v.* 10 gibt kein brauchbares Bild, und die Änderung in *çâkhâ* liegt nahe, wenn es auch nicht unbedenklich und nur durch das danebenstehende *sakala* zu rechtfertigen ist, *nishkala* das Teillose als Teil d. h. als Nichtganzes aufzufassen.

III. (*v.* 11—17). Nachdem *v.* 11—13 die Meditation von Vishṇu, Brahmán und Çiva mit den drei Atemübungen *pûraka*, *kumbhaka*, *recaka* in Beziehung gesetzt worden, folgt *v.* 14—17 ein schwieriger Abschnitt, welchen ich mich nicht entschliefsen kann mit Nârâyaṇa und Anquetil wiederum auf die Trias zu beziehen, da zu einer solchen Zerhackung der Verse der Text keinen Anhalt gibt. Vielmehr glaube ich, dafs hier, im Gegensatze zu Vishṇu, Brahmán, Çiva, der Âtman selbst geschildert wird, wie er immanent die Welt durchdringt und doch transzendent (jenseits von Sonne und Mond) verharrt. Als Einzelseele (Lotosblume) wird er nach dem Tode ausgerissen und seinem Samen nach auf dem Pitṛiyâna und Devayâna zu Mond und Sonne getragen.

IV. (*v.* 18—23). In reichen, aber zum Teil entlehnten Bildern wird zum Schlufs die Meditation von Om geschildert; *v.* 19 stammt aus Muṇḍ. 2,2,4, *v.* 20 aus Çvet. 1,14, *v.* 21 aus Amṛitabindu 13. Eigentümlich ist *v.* 22 der Vergleich des Herzens mit dem Brunnen, aus welchem (wie noch

heute in Indien) das Wasser mittels eines Strickes auf einer schiefen Ebene, gewöhnlich durch ein Paar Ochsen, heraufgezogen wird, bis es oben, ausgegossen, zur Ruhe kommt. So auch das Manas an dem Ort zwischen Augenbrauen und Nase als der Wohnstatt des höchsten Âtman, vgl. Jâbâla 2 (unten S. 708).

Vers 1—3. Wert des Yoga.

1.[1] Des Yoga Wesenheit kundtun
Zum Heil der Yogin's will ich hier,
Wer dieses anhört und hersagt,
Der wird von allen Sünden frei.

2. Ein grofser Yogin heifst Vishṇu,
An Zauberkraft und Bufse grofs,
Als Leuchte auf dem Wahrheitsweg
Glänzt er, der höchste Purusha.

3. Wär' auch die Sünde gleich Bergen
Erstreckend viele Meilen sich,
Das Yogadenken dringt durch sie,
Nichts anderes durchdringt sie je.

Vers 4—6. Die Lautlosigkeit der Meditation entspricht der Subtilität des Brahman.

4. Höher ist als die Grundsilbe
Der Punkt, höher als er der Hall,
Die Silbe mit dem Laut schwindet[2],
Lautlos die höchste Stätte ist.

5. Der Laut, der unangestimmt bleibt,
Was noch höher als dieser Laut,
Der Yogin, der dies als höchstes
Denkt, dem lösen die Zweifel sich.

6. Ein Hunderttausendstel einer
Haarspitze, dieses Teils ein Teil,
Und von dem Teil noch die Hälfte, —
So subtil ist das reine Sein.

---

[1] Vers 1—2 = Yogatattva 1—2, wo sie passender stehen, und aus welchem Zusammenhange sie wohl sekundär herübergenommen sind, da sie in zwei Punaer Handschriften und im Telugudruck fehlen.

[2] *sa çabdaç ca akshare kshîṇo*, Telugudruck.

Vers 7—10. Brahman und seine Erscheinungen.

7. Wie der Duft ist in der Blume,
Wie die Butter ist in der Milch,
Wie das Öl ist im Ölsamen,
Wie das Gold in den Erzen ist,

8. So sind, wie an der Schnur Perlen,
Alle Wesen am Âtman fest,
Darum steht unverwirrt, festen
Geist's in Brahman, wer Brahman kennt.

9. Wie das Öl durch den Ölsamen,
Wie der Duft durch die Blume dringt,
So ist im Leibe des Menschen
Inwendig er und aufser ihm.

10. Den Baum begreife als Ganzes,
Der Zweig[1] nur ein Nichtganzes ist,
Im Ganzen wie im Nichtganzen
Allenthalben der Âtman wohnt.

Vers 11—17. Vishṇu, Brahmán, Çiva und der sie alle befassende Âtman. Über *pûraka, kumbhaka, recaka* vgl. oben S. 650. 652 fg.

11. Vergleichbar einer Flachsblüte
Hat an dem Nabel seinen Sitz
Mit vier Armen der Held Vishṇu,
An ihn denkt bei der Füllung *(pûraka)* man.

12. Beim Einbehalt *(kumbhaka)* an ihn, dessen
Lotossitz in dem Herzen ist,
An Gott Brahmán, den Urvater,
Rotweifs, vierfachen Angesichts.[2]

13. Bei der Leerung *(recaka)* gedenkt des, der
Dreiäugig auf der Stirne thront,
Dem reinen Bergkristall ähnlich,
Sünden tilgend, von Stückwerk frei

[1] Ich lese *çâkhâ.*

[2] Aus Schilderungen wie Ṛigveda 10,81,3: „allseitig Auge und allseitig Antlitz“ usw. (vergleichbar dem Xenophaneischen οὖλος ὁρᾷ etc.) wurde durch Materialisierung Gott Brahmán mit vier Angesichtern. — In ähnlicher Weise haben sich auf biblischem Gebiete Begriffe, wie sie noch Römer 1,3—4 vorliegen, um dem Volke faſslich zu werden, zu den Vorstellungen Matth. 1,18. Luk. 1,35 verdichtet.

14. Achtblättrig[1], unterwärtsblütig,
Hoch den Stengel, gesenkt den Kelch[2],
Der Bananenblüte ähnlich
Ist er, der Götter Inbegriff,

15. Verhundertfachend Blatt, Blüte,
Die Samenkapseln streuend rings,
Ihn denke jenseits der Feuer
Des Mondes und der Sonne[3] man.

16. Die Lotosblume ausreifsend,
Zum Mondfeuer[4], zur Sonne[5] hin
Zu tragen sie, dorthin sicher
Ihren Samen der Âtman führt.

17. Dreiorthaft[6] ist er, dreiweghaft[7],
Dreifach Brahman und heil'ger Laut,
Moren dreiundeinhalb habend, —
Wer den weifs, hat die Wissenschaft.

Vers 18—23. Die Meditation des Lautes Om und des Nachhalls.

18. Wie langgezogne Öltropfen,
Wie nachsummender Glockenton,
Verhallt lautlos des Om Gipfel, —
Wer den weifs, hat die Wissenschaft.

19. Om ist Bogen, der Pfeil Seele,
Das Brahman ist des Pfeiles Ziel,
Das soll man unentwegt treffen,
Gleich dem Pfeil ihm verleibend sich.

20. Den Leib machend zum Reibholze,
Den Om-Laut zu dem obern Holz,
Durch Sinnens Reibung schaut Gott man,
Wie die im Holz versteckte Glut.

---

[1] Vielleicht die acht Himmelsgegenden.

[2] Wohl Nachbildung von Kâṭh. 6,1 *ûrddhvamûlo avâkçâkha' esho 'çvatthaḥ sanâtanaḥ.*

[3] Jenseits der Zielpunkte von Pitṛiyâna und Devayâna.

[4] Auf dem Pitṛiyâna.

[5] Auf dem Devayâna.

[6] Nabel, Herz, Stirn.

[7] Vielleicht Pitṛiyâna, Devayâna und Tṛitîyaṃ Sthânam; oder wie Çvet. 1,4.

21. Den Mund als Lotosrohr spitzend,
Pflegt Wasser man zu schlürfen ja,
So auch soll man den Wind einziehn,
Wenn als Yogin man Yoga übt.

22. Die Halbmora zum Strick machend,
Zieh aus des Herzenslotos Born
Auf Aderbahn hinauf Manas
Zwischen die Brauen, wo es schmilzt.

23. Denn die Stirn zwischen den Brauen,
Da wo der Nase Wurzel ist,
Ist des Unsterblichen Wohnstatt,
Der grofse Ruhepunkt des Alls.

Tejobindu-Upanishad.

Den Namen *Tejo-bindu* „der Punkt (des Anusvâra in Oṃ), welcher die Kraft (Brahman) bedeutet“, führt diese Upanishad wohl nur nach dem Anfangsworte (ähnlich wie Kena und Îçâ), da im übrigen in den vierzehn Versen, aus welchen allein unsere Rezension besteht, weder von Om noch von dessen Moren u. dgl. weiter die Rede ist.

Vielmehr behandeln dieselben in klar geordneter Weise die wichtigsten Hauptstücke der Vedântalehre nacheinander:

Vers 1—2. Schwierigkeit der Meditation *(dhyânam)*.
„ 3—4. Anforderungen an den zu ihr Berufenen.
„ 5—8. Die Brahmanstätte als Gegenstand derselben.
„ 9—11. Die rätselhafte Natur des Brahman.
„ 12—14. Schilderung des bei Lebzeiten Erlösten.

So klar hiernach der Gedankengang im ganzen ist, so schwierig sind oft die Sätze im einzelnen und nötigen schon den indischen Kommentator zu den halsbrechendsten Exegetenkunststücken. Aber wenn er z. B. *v.* 9 *brahmâṇam* statt des erforderlichen *brahma* mit der Bemerkung hinnimmt, es liege hier nur eine Verwechslung des Genus und eine ebensolche des Kasus *(liñga-vibhakti-vyatyayaḥ)* vor, — oder wenn er *v.* 12 fg. die völlig in der Luft hängenden Akkusative *lobham* usw. dadurch verständlich macht, dafs er zu ihnen *çritâ na vidur* (Subjekt, Kopula, Negation und Prädikat) ergänzt, — so werden wir ihm hier wie in so vielem andern nicht folgen, sondern uns nur vor die Alternative gestellt sehen, ob schon in dem ursprünglichen Autor dieser Verse das Sprachgefühl so völlig abgestumpft war[1], oder ob wir es mit einer heillos korrupten Überlieferung zu tun haben. Für letzteres sprächen die zahlreichen, aber nicht besseren Varianten des Telugudrucks, bei dem diese 14 Verse nur den Eingang der Tejobindûpanishad bilden, worauf dann Erörterungen in Versen und Prosa folgen, welche den Umfang unserer Rezension mehr als dreifsigmal übertreffen.

---

[1] Sogar als Titel bietet die Mehrzahl der zu der Punaer Ausgabe benutzten Handschriften das unmögliche *Tejabindu*.

Vers 1—2. Die Meditation *(dhyânam)*.

1. Dem Kraftpunkt gilt höchstes Sinnen,
Das erhaben im Herzen thront,
Subtil, beseligend, kraftvoll,
Erst grob, dann fein, dann überfein,

2. Schwervollbringbar, schwererreichbar,
Schwer zu schauen, zu gründen schwer,
Schwer ausführbar ist dies Sinnen
Selbst für Weise und Einsame.

Vers 3—4. Wer zur Meditation berufen ist.

3. Wer Gier und Zorn überwindet,
Weltlichen Hang und Sinneslust,
Wer Zweiheit, Ichgefühl abtut,
Frei von Hoffnung, von Weib und Kind,

4. Das Unwegsame macht wegsam,
Nur Lehrers Ehr' und Nutz erstrebt,
Der, durchschreitend die drei Pforten[1],
Zum dreiwelthaften Haṅsa wird.

Vers 5—8. Die Stätte des Brahman.

5. Geheimnisvoll ist die Stätte,
Brahman, grundlos, unoffenbar,
Wie der Äther so feinteilig;
Sie ist des Vishṇu höchster Schritt.

6. Drei Augen hat sie[2], drei Guṇa's[3],
Umspannt drei Welten unsichtbar,
Unbeweglich, unwandelbar,
Ohne Träger und ohne Grund,

7. Frei von allen Bestimmungen,
Unerreichbar für Wort und Sinn,
Durch Selbstvertiefung nur faſsbar;
Kein Wort nennt sie, kein Wortgeflecht.

---

[1] Nach dem Kommentar: Entsagung, Duldung und Ehrung des Lehrers.
[2] Angeblich die drei Veden.
[3] Sattvam, Rajas, Tamas.

8. Wonne zwar, doch der Lust jenseits,
Schwer sichtbar, endlos, anfanglos,
Frei von des Denkorgans Schalten,
Ewig, fest, unerschütterlich

Vers 9—11. Die rätselhafte und widerspruchsvolle Natur Brahman's.

9. Dies Brahman, das im Selbst weilet,
Dieser Urgrund, dies höchste Ziel
Undenkend Denken, ist Seele
Und höchste Raumausspannung doch.

10. Nicht leer ist es und scheint leer doch,
Über Leerheit erhaben steht's,
Nicht gedacht ist es, nicht denkend,
Undenkbar und doch denkbar wohl.

11. Das All und doch das Nichts ist es,
Kein andres ist, das höher sei,
Undenkbar, unerweckt ist es,
Ist nicht real und nicht erkannt.

Vers 12—14. Schilderung des Lebend-Erlösten.

12. Wesensvereint dem Einsamen, —
Wer Gott ist, weifs das Höchste ja, —
Der Gier, Verblendung, Furcht, Hochmut,
Zorn, Liebe, Sünde abgetan,

13. Nebst Kälte, Wärme, Durst, Hunger,
Und Vorsätzen, die wandelbar,
Nicht stolz auf Brahman-Abstammung,
Nicht auf Erlösungsschriftenwust,

14. Nicht Furcht, nicht Lust noch Schmerz kennend,
Nicht Ehre noch Unehre mehr, —
Denn von dem allen ist ledig
Brahman, des Strebens höchstes Ziel,
— Brahman, des Strebens höchstes Ziel.

Yogaçikhâ-Upanishad.

Die *Yoga-çikhâ*, von der diese Upanishad den Namen trägt, ist entweder als „die Spitze, das höchste Resultat der Yogameditation" oder von der „Spitzflamme" im Herzen zu verstehen, in welcher nach *v.* 6 der Yogin das höchste Wesen anschaut.

Nach einem einleitenden Verse (*v.* 1) wird zunächst (*v.* 2—3) ein kurzes und klares Bild von der Yogameditation gegeben. Mystischer ist der folgende Teil (*v.* 4—7), welcher symbolisch eine im Leibe, sei es (wie Brahmavidyâ 8 fg., oben S. 631) im Kopfe, oder, richtiger wohl, im Herzen (Nârâyaṇa) befindliche Sonne annimmt; in ihrer Mitte ist ein Feuer, welches in einer Spitzflamme *(çikhâ)* ausläuft, in der für die Anschauung das höchste Wesen gegeben ist; eine Vorstellung, die sich wahrscheinlich aus älteren Stellen, wie namentlich Kâṭh. 4,12—13. Mahânâr. 11,9—12. Maitr. 6,38 entwickelt hat. Auf den Auszug der Seele des Yogin bei dem Tode mufs es sich wohl beziehen, wenn weiter geschildert wird, wie der Yogin die erwähnte Sonnenscheibe durchbricht, um durch die *Sushumnâ* (der Sache nach schon Chând. 8,6,6 = Kâṭh. 6,16) und die Schädelnaht (Ait. 1,3,12) zur Vereinigung mit dem Höchsten zu gelangen. — Seltsam aber und an der Richtigkeit der Lesart Zweifel erregend ist es, wenn dann weiter, ähnlich wie von den Âraṇyaka's der Opferkultus durch ein geistiges Schauen desselben ersetzt wird, so hier (*v.* 8—9) der Yogapraxis für solche, die sie nicht üben können oder wollen, ein viel einfacheres Mittel, nämlich die täglich dreimalige Lesung der gegenwärtigen kleinen Upanishad substituiert wird, welche zu demselben Ziele führt. — Dieses Ziel ist, wie der Schlufsvers (*v.* 10) sagt, die durch Tausende von Neugeburten nicht erreichbare Tilgung der Sünde und Aufhebung des Saṃsâra. Eine ganz andere als diese schon dem Kommentare des Nârâyaṇa zugrunde liegende Auffassung der Verse 8—9 bekunden die Varianten des Telugudruckes (s. u.), in welchem die Yogaçikhâ-Upanishad etwa das Vierzigfache des Umfangs unserer Rezension hat und aus sechs Adhyâya's besteht, deren erstem (p. 589—590) die zehn Verse unserer Rezension mit manchen, zum Teil recht guten Änderungen einverleibt sind.

Vers 1. Ankündigung.

1. Des Yoga Spitze will kund tun
Als Gipfel alles Wissens ich,
Wer diesem heil'gen Wort[1] nachdenkt,
Dessen Glieder erzittern nicht.[2]

Vers 2—3. Kurze Schilderung der Yoga-Meditation.

2. Den Sitz nach Lotosart wählend,
Oder wie es ihm sonst beliebt,
Die Nasenspitze fixierend,
Hände und Füſse angeschmiegt,

3. Das Manas allerwärts zügelnd,
Soll der Weise die Silbe Om
Ohn' Unterlaſs überdenken,
Herz-umschlieſsend den höchsten Gott.

Vers 4—7. Durchdringen zu Gott und Aufschwung zu ihm nach dem Tode.

4. Auf einer Säule[3], drei Pfosten[4],
Mit neun Toren[5], fünfgötterhaft[6],
Steht ein Tempel, der Leib ist es,
In ihm suche den Höchsten man.

5. Darin erglüht eine Sonne,
Von Strahlenflammen ganz erfüllt,
Mitten in der ist ein Feuer,
Das flammt wie einer Fackel Docht;

6. So groſs wie ihre Spitzflamme,
So groſs ist dort der höchste Gott.
Den Yoga übend oftmalig,
Der Yogin durch die Sonne dringt,

[1] Entweder ist der Laut *Om* oder die vorliegende Upanishad gemeint.

[2] Nach der Lesart des Telugudrucks *gâtrakampo na jâyate.* Vgl. Kaush. 3,1 Schluſs, oben S. 44.

[3] Die Wirbelsäule.

[4] Die drei Arterien *iḍâ*, *piñgalâ* und *sushumnâ* oder die drei Guṇa's *sattvam*, *rajas* und *tamas* (Schol.).

[5] Die neun Öffnungen des Leibes, oben S. 281, Anm.

[6] Die fünf Sinne.

7. Sodann schlängelt er sich aufwärts
Durch der Sushumnâ glänzend Tor;
Die Schädelwölbung durchbrechend,
Schaut er schliefslich das Höchste an.

Vers 8—9. Ein Ersatzmittel für den Yoga.[1]

8. Doch wer, unachtsam und träge,
Nicht kommt zur Meditation,
Kann durchdringen zur Hochstätte,
Wenn hersagt dreimal täglich er

9. Die reine Rede, die, teilhaft
Des Yoga, ich verkünde hier,
Erreicht habend, was zu wissen,
Den gnädigen, den höchsten Gott.

Vers 10. Schlufs.

10. Durch Tausende von Geburten
Wer nicht verzehrt der Sünde Schuld,
Erblickt endlich durch den Yoga
Des Saṃsâra Vernichtung hier.

---

[1] Nach den Lesarten des Telugudrucks ist der Gedanke vielmehr: „Wer dies dreimal täglich meditierend durchgeht, der gelangt, von Trägheit und Unachtsamkeit aus, zur reinen Seligkeit“.

Yogatattva-Upanishad.

Diese Upanishad, die ihren Namen *Yogatattva* „die Wesenheit des Yoga“ entweder nach dem Anfangsworte oder nach dem Hauptinhalte trägt, besteht in unserer Rezension aus fünfzehn Çloka's, während sie im Telugudruck in bedeutend erweiterter Gestalt vorliegt. Die beiden Anfangsverse sind dort dieselben, dann aber folgen etwa hundert andere Çloka's, hierauf (p. 394) nochmals Vers 2 und als Schlufs der Upanishad *v.* 3—13 und *v.* 15, teilweise mit sehr abweichenden Lesarten. Ob diese auf einer ursprünglicheren Tradition oder nur auf späterer Zurechtlegung beruhen, unternehmen wir zur Zeit noch nicht zu entscheiden. In unserer Rezension ist der Text so korrupt und der Kommentar so mangelhaft, dafs die Übersetzung nur als ein Versuch gelten kann, den Inhalt einigermafsen verständlich wiederzugeben.

Nach den Eingangsversen (*v.* 1—2), welche, weniger passend, auch den Eingang von Dhyânabindu bilden, folgt *v.* 3—5 eine sehr drastische Schilderung von dem unaufhörlichen Kreislauf der Neugeburten und *v.* 6—8 eine Darlegung, wie die $3^1/_2$ Moren des Lautes Om alles in sich befassen, wobei wiederum *v.* 8 derselbe ist wie Dhyânabindu 7, diesmal aber dort passender steht; — hiernach scheint es, dafs Yogatattva und Dhyânabindu, nicht die eine von der andern, sondern beide von einer gemeinsamen Quelle abhängig sind, welche jedoch wahrscheinlich nur in einzelnen Sprüchen zu suchen ist, die in Yogakreisen mündlich umliefen und, vielfach variiert, schliefslich in diesen Yoga-Upanishad's Aufnahme fanden. Dies gilt auch von den folgenden Versen (*v.* 9—11), welche, nach dem Vorgange von Mahânâr. 11,8 (oben S. 251) und unter mehrfachen Anklängen an Dhyânabindu 12—14, das Herz, den Sitz des Manas, als eine abwärts gerichtete Lotosblume schildern, die sich bei der Meditation entfaltet, dann aber mit der Beruhigung des Manas regungslos wird, worauf die Seele das höchste Wesen so in sich widerspiegelt, wie der Bergkristall den Sonnenstrahl (*v.* 11). Vers 12 bezieht sich wohl auf den *Pratyâhâra*, das Einziehen der Organe, während die Atmung noch fortbesteht, *v.* 13 auf den *Prâṇâyâma*, die Atmungsregelung, welche ihren Höhepunkt im *kumbhaka* (Amṛitabindu 13. Dhyânabindu 12) hat, *v.* 14 auf den Auszug der Seele durch die *Sushumnâ*

und das *Brahmarandhram* (vgl. Yogaçikhâ 7), *v.* 15 endlich betrifft die Wahl des richtigen Ortes für die Meditation und die Schonung alles Lebenden von seiten des Yogin.

Vers 1—2. Wert des Yoga.[1]

1. Des Yoga Wesenheit kund tun
Zum Heil der Yogin's will ich hier,
Wer dieses anhört und hersagt,
Der wird von allen Sünden frei.

2. Ein grofser Yogin heifst Vishṇu,
An Zauberkraft und Bufse grofs,
Als Leuchte auf dem Wahrheitsweg
Glänzt er, der höchste Purusha

Vers 3—5. Der Kreislauf der Seelenwanderung.

3. Die Brust, an der er trank vormals,
Drückt später er in Lüsternheit[2],
Am Schofs, der ihn gebar vormals,
Sättigt später er seine Lust.

4. Die ihm Mutter war, wird Gattin,
Die Gattin war, zur Mutter ihm,
Sein Vater wird ihm zum Sohne,
Sein Sohn wieder zum Vater ihm.

5. So im Kreislauf des Saṃsâra,
Wie Schöpfeimer am Wasserrad[3]
Umlaufen, kommt er stets wieder
Im Mutterschofse zur Geburt.[4]

Vers 6—8. Allbefassung des Lautes Om.

6. Drei Welten gibt es, drei Veden,
Drei Tagzeiten, drei Götter sind,

---

[1] *v.* 1—2 = Dhyânabindu *v.* 1—2.

[2] *yaḥ stanaḥ pûrvapîtas taṃ nishpîḍya mudam açnute* (Telugudruck).

[3] Noch heute sieht man in Indien sehr häufig dieses ringsum mit Eimern versehene Schöpfrad. Während dasselbe durch einen unter ihm herlaufenden Bach gedreht wird, füllen sich die in denselben eintauchenden Eimer und ergiefsen, nach oben gelangt, ihren Inhalt in eine Rinne, die ihn den Feldern zuführt.

[4] *yonijanmâni çritvâ* (Telugudruck).

Drei Opferfeuer, drei Guṇa's,
Der Dreilaut alles dies befaſst.

7. Doch wer am Ende des Dreilauts
Auch die Halbsilbe überdenkt,
Der hat dies alles durchdrungen
Und geht zur höchsten Stätte ein.

8. Wie der Duft ist in der Blume,
Wie die Butter ist in der Milch,
Wie das Öl ist in dem Sesam,
Wie das Gold in den Erzen ist[1], ...

Vers 9—11. Frucht der Meditation des Lautes Om.

9. Die Lotosblüte, die einnimmt
Des Herzens Raum, gesenkt den Kelch,
Hoch den Stiel, niederwärts tauend,
Darin das Manas hat den Sitz,

10. Beim *a*-Laute wird sie leuchtend,
Beim *u*-Laute erschlieſst sie sich,
Erklingt leise beim *ṁ*-Laute, —
Regungslos ist der halbe Laut, —

11. Dann, wie im Bergkristall etwa
Sich abspiegelt der Sonne Licht[2],
Scheint in der Seele beim Yoga
Der höchste Geist, der sie beseelt.

Vers 12—13. *Pratyâhâra* und *Prâṇâyâma* (vgl. S. 650).

12. Er zieht ein gleich der Schildkröte
In sich nebst Hand und Fuſs das Haupt[3],
Indes der Wind noch die Pforten
Umspielt. Dann heiſst's: „füllt ein! füllt ein!“

---

[1] Dieser Çloka läſst sich nur künstlich (vermöge der Alldurchdringung des Lautes Om) mit dem Vorhergehenden verknüpfen und ist vielleicht aus dem Zusammenhange, der Dhyânabindu 7 fg. S. 660 vorliegt, herübergenommen.

[2] *âtmâ labhate sphaṭika-saṁkâçam, sûrya-marîci-vat*, „die Seele nimmt den Glanz des Bergkristalls an, wie [wenn ihn trifft] ein Sonnenstrahl“.

[3] Wir lesen mit dem Telugudruck *çiraç ca.*

13. Doch wenn nach Schlufs der neun Pforten
Er aus- und einzuatmen sucht,
Wie eine Fackel im Kruge
Windlos, das heifst der „Einbehalt“.

Vers 14. Auszug durch das *Brahmarandhram.*

14. Bis, wie durch Lotosblatt brechend,
Auftriebwind zur Befreiung führt
Ihn, den man als den Truglosen
Zwischen Brauen und Stirne weifs.[1]

Vers 15. Verhalten des Yogin zur Aufsenwelt.

15. An unverbotnem, windstillem,
Entlegnem, störungsfreiem Ort
Der Yogin Schutz gewährleistet
Allen Wesen als seinem Selbst.[2]

---

[1] Vgl. Dhyânabindu 23. Jâbâla 2, S. 662. 708.

[2] Wörtlich: „durch den Yogadienst ist die Unverletzlichkeit der das Selbst (des Yogin) bildenden Wesen gesichert“.

Hansa-Upanishad.

Diese, auch im Oupnekhat als *Hensnad* (d. i. *Hansanâda*) enthaltene Upanishad gehört, wie schon ihre Stellung in den Sammlungen Colebrooke's und Nârâyana's, noch mehr aber ihr Inhalt zeigt, einer spätern Entwicklungsstufe als die bisher behandelten Yoga-Upanishad's an. Die Aufstellung der Worte *hansa hansa* als Mantrarâja (Spruchkönig, d. h. als ein durch die ganze Upanishad sich hindurchziehender Leitspruch) und die Art, wie an demselben Anfang, Mitte und Ende *(vîjam, kîlaka, çakti)* unterschieden und die Auftragung des Spruches als Diagramm gelehrt wird, lassen unsere Upanishad in nächster Verwandtschaft mit dem Gedankenkreise von Nrisinhatâpanîya und Râmatâpanîya erscheinen.

Als Grundgedanke kann man bezeichnen, dafs der *Hansa* (die individuelle Seele) durch Meditation des Lautes Om und namentlich seines Nachhalls zum *Paramahansa* (der höchsten Seele) wird.

Der Hauptinhalt ist folgender. Die Paragrapheneinteilung rührt von uns her, da die in der Calcuttaer und den beiden Punaer Ausgaben (mit Nârâyana's und Çankarânanda's Kommentar) widersprechend und unzweckmäfsig sind.

1. Einleitung. Die Verse zu Eingang sowie die am Schlusse fehlen in Çankarânanda's Rezension.

2. Die individuelle Seele wird, durch Zusammenfassung der Laute des Ausatmens *(han)* und Einatmens *(sa)*, als *Hansa* bezeichnet.

3. Ähnlich wie die Kshurikâ-Upanishad ein sukzessives Sichloslösen von den einzelnen Gliedern, lehrt unsere Upanishad ein Emporsteigen durch die sechs mystischen, am Körper unterschiedenen Kreise bis hinauf zum Brahmarandhram. Dieses Aufsteigen wird bewerkstelligt durch Meditation der Silbe Om und besonders ihres Nachhalls.

4. Das in Tag und Nacht durch das Atemholen des (fünffachen) Prâna 21606 mal wiederholte *hansa hansa* erscheint als Hymnus (als der Mantrarâja), dessen Dichter, Metrum und Gottheit bestimmt, und an welchem *vîjam* (Keim, Anfangssilbe), *kîlaka* (Stamm, Mittelsilben) und *çakti* (Kraft, Schlufssilbe) unterschieden werden.

5. Dieser Spruchkönig, welcher als solcher sechs „Glieder“ (Herz, Kopf, Haarlocke, Panzer, Dreiauge und Waffe) hat (vgl. Nṛisiṅhap. 2,2. Râmap. 61), wird unter bestimmten (aus dem Kommentar zu ergänzenden) Anrufungen dieser Glieder als Diagramm (vermutlich um dasselbe als Amulett zu tragen) niedergeschrieben (die nähere Art der Ausführung wird nicht angegeben) und aufserdem noch, wie es scheint, auf den Händen aufgetragen.

6. Symbolische Ausdeutung des, als *Haṅsa* (Gans) in Vogelgestalt aufgefafsten, individuellen Âtman.

7. Identität des *Haṅsa* und *Paramahaṅsa* (des individuellen und höchsten Âtman).

8. Schilderung des noch nicht zum *Paramahaṅsa* erhobenen *Haṅsa*.

9. Einswerden desselben mit dem *Paramahaṅsa*.

10. Auf zehn Arten kann der Nachhall hervorgebracht werden (vgl. Chând. 2,22. Maitr. 6,22, oben S. 95. 346); die zehnte derselben wird zur Übung empfohlen. Anders die nachfolgenden Verse.

11. Schwinden des Mana und Einswerdung mit dem höchsten Âtman.

Der Zusammenhang läfst als denkbar erscheinen, dafs diejenigen Abschnitte, welche diese Upanishad so viel moderner als die übrigen Yoga-Upanishad's erscheinen lassen (namentlich 3—5) auf späterer Einschiebung beruhen.

1. Gautama sprach:

Des Brahmanwissens Aufweckung,
Die aller Pflichten kundig ist,
Aller Lehrbücher Sinn einschliefst,
Wodurch, o Herr, wird die bewirkt?

Sanatsujâta sprach:

Alle Veden durchdacht habend
Und erfafst habend ihren Sinn,
Çiva der Pârvatî vortrug
Die Wahrheit; — sie vernimm von mir.

Unsagbar und verhüllt gleichsam,
Ist der Yogin's Geheimnis sie;
Die dem Haṅsa den Weg auslegt,
Freude schenkt und Erlösungsfrucht.

Nunmehr wollen wir über den Haṅsa und Paramahaṅsa das Genaue mitteilen für den Brahmanschüler, welcher beruhigt, bezähmt und dem Lehrer ergeben ist.

2. Mit dem Laute *haṅ-sa haṅ-sa* [aushauchend und einhauchend] weilt er [der Odem] immerfort in allen Leibern,

sie ganz erfüllend, wie das Feuer in dem Brennholze oder das Öl in den Sesamkörnern. Wer ihn erkennt, der verfällt nicht dem Tode.

3. Die Afteröffnung verschliefsend, soll man den Wind von dem Unterleibskreise (*âdhâra)* in die Höhe treiben, indem man dabei den Sexualkreis *(svâdhishṭhânam)* dreimal nach rechts umfährt, zu dem Nabelkreise *(maṇipûrakam)* aufsteigen, den Herzkreis *(anâhatam)* überschreiten, im Halskreise *(viçuddhi)* die Lebenshauche anhalten, den Zwischenbrauenkreis *(âjñâ)* überdenken, die Brahmanöffnung meditieren und dabei allezeit das Wort „ich bin der aus den drei Moren bestehende [Omlaut]“, dazu auch, vom Unterleibskreise an bis zur Brahmanöffnung hin, den Nachhall überdenken, welcher einem reinen Bergkristalle gleicht, denn er ist es, welcher Brahman, der höchste Âtman genannt wird.

4. Bei diesem Spruche [nämlich *haṅso haṅsa*] ist der Dichter der Haṅsa, das Metrum die Pañkti[1], die Gottheit der Paramahaṅsa, das Wort *ham* der Keim (die Anfangssilbe), *sa* die Kraft (die Schlufssilbe), *so 'ham* der Stamm (die zwischenliegenden Silben). Es sind aber ihrer [der *haṅ-sa*, d. h. Aus- und Einatmungen] in Tag und Nacht einundzwanzigtausend sechshundert und sechs.[2]

5. Mit den Worten: „der Sonne *(oṃ sûryâya hṛidayâya namaḥ)*, dem Monde *(oṃ somâya çirase svâhâ)*, dem Fleckenlosen *(oṃ nirañjanâya çikhâyai vashaṭ)*, dem Glanzlosen *(oṃ nirâbhâsâya kavacâya huṃ)*, tanu-sûkshma *(oṃ tanusûkshma netratrayâya vaushaṭ)* und pracodayât *(oṃ pracodayâd astrâya phaṭ)*“ und dem [jedesmaligen] Zusatze: „dem Agni und Soma *vaushaṭ*“, werden die Gliedersprüche an Herz usw. [Herz, Kopf, Haarlocke, Panzer, Dreiauge und Waffe des Spruchkönigs] aufgetragen [als Diagramm] und auch auf die Hände aufgetragen.

6. Nachdem dies geschehen, soll man im Herzen in der [dort befindlichen] achtblätterigen [Lotosblume] das Wesen des Haṅsa überdenken. [Als Haṅsa, Gans, denkt man ihn in

---

[1] Die Punaer Ausgabe liest: „die unoffenbare Gâyatrî“.
[2] Über diese Zahl vgl. oben S. 656.

Vogelgestalt:] Agni und Soma sind seine Flügel, der Om-Laut sein Kopf, der Anusvârakreis sein Auge [oder auch] sein Mund; Rudra und Rudrâṇî seine Füfse und Arme, Kâla und Agni seine beiden Seiten [rechts und links], „erschaut" und „heimatlos" sind die beiden übrigen Seiten [oben und unten].

7. Und dieser [*Hañsa*, d. h. die individuelle Seele] ist jener *Paramahañsa* [die höchste Seele], welcher leuchtet wie zehn Millionen Sonnen und diese ganze Welt durchzieht.

8. Sein Verhalten aber [sofern er in der achtblätterigen Lotosblume des Herzens weilt] ist ein achtfaches: an dem östlichen Lotosblatte ist sein Sinn auf heiliges Werk gerichtet, an dem südöstlichen überkommen ihn Schlaf und Schlaffheit, an dem südlichen ist sein Sinn grausam, an dem südwestlichen trachtet er nach Bösem, an dem westlichen nach Spiel, an dem nordwestlichen steht sein Verlangen nach Gehen und dergleichen, an dem nördlichen begehrt er nach Liebeslust, an dem nordöstlichen nach Erwerb von Gütern. In der Mitte herrscht die Entsagung, an den Staubfäden der Zustand des Wachens, an der Samenkapsel der Schlaf, an dem Stengel der Tiefschlaf, wo die Lotosblume nach oben aufhört das Turîyam.

9. Wenn aber der Hañsa in dem Nachhalle hingeschwunden ist, dann tritt das ein, was Turîya-erhaben, Undenken, Abschlufs im Nichtmurmeln heifst. Dies alles geschieht um des Hañsa willen. Darum wird das Manas laufen gelassen; er aber [der Verehrer] geniefst in zehn Millionen Murmelungen den Nachhall. Dies alles geschieht um des Hañsa willen.

10. Der Nachhall aber kann zehnfach hervorgebracht werden: der erste klingt wie *ciṇî*, der zweite wie *ciñciṇî*, der dritte wie Glockenton, der vierte wie Muschelblasen, der fünfte wie Saitenspiel, der sechste wie Händeklatschen, der siebente wie Flötenton, der achte wie Trommelschall, der neunte wie Paukenschlag, der zehnte wie Donnerhall. Den neunten [und die vorhergehenden] meide man und übe den zehnten nur allein.

Beim ersten *ciñciṇî* nachmacht
Sein Leib, beim zweiten krümmt er ihn,
Beim dritten wird er sehr müde,
Beim vierten schüttelt er den Kopf,

Beim fünften fliefst ihm sein Gaumen,
Beim sechsten trinkt er Amṛitam,
Beim siebten wird Geheimwissen
Beim achten ihm der Rede Kunst,

Beim neunten Unsichtbarmachung
Und hellsehender Götterblick,
Beim zehnten wird er zum Brahman, —
Brahman und Âtman werden eins.

11. In ihm schwindet das Manas, und in dem Manas werden Wunsch und Zweifel, Gutes und Böses verbrannt. Er aber, ewig selig, kraftdurchdrungen, allgegenwärtig, leuchtet durch sein eignes Licht als rein, weise, ewig, fleckenlos und beruhigt.

Om! Das ist Veda-Erklärung, — Veda-Erklärung!

Brahma-Upanishad.[1]

Die *Brahma-Upanishad* besteht nach Nârâyaṇa aus vier Teilen[2], zweien in Prosa von mehr altertümlicher Haltung und zweien in Versen, die nach Form und Inhalt einen mehr modernen Charakter zeigen.

I. Im ersten Teile beantwortet Pippalâda „der Aṅgiras" (vgl. hingegen den Eingang von Atharvaçikhâ) vier Fragen des Çaunaka dadurch, daſs er auf den *Prâṇa* (den *Âtman*, das *Brahman*) als Lebensprinzip der Organe hinweist und sein Verhalten in Tiefschlaf, Traumschlaf und Wachen in der Weise der alten Upanishad's und mit vielfachen Anklängen an dieselben (namentlich an Bṛih. 4,3—4) charakterisiert. Der Stil ist äuſserst abrupt und erinnert an die Manier der Sûtra's, durch ein hingeworfenes Wort auf einen, dem Leser bekannten Zusammenhang hinzuweisen. Dieser ganze Abschnitt fehlt in den meisten Handschriften; Çaṅkarânanda's Kommentar übergeht ihn, und auch Nârâyaṇa erwähnt, ohne dies seinerseits zu billigen (p. 239,10), daſs manche die Upanishad mit dem zweiten Teil anfangen lieſsen. Wahrscheinlich lieſsen sie den ersten Teil weg, weil der

---

[1] Zur Anordnung. Als Übergang von den Vedânta- und Yoga-Upanishad's zu den im Sannyâsa das höchste Ziel sehenden Texten kann, mit Rücksicht auf ihren dritten Teil, die *Brahma-Upanishad* betrachtet werden. An sie reihen sich, in der Ordnung der Liste Colebrooke's und Nârâyaṇa's, zwei Gruppen von Sannyâsa-Upanishad's, 1) *Sannyâsa*, *Âruṇeyî*, *Kaṇṭhaçruti*, welche sich alle drei durch ihre fragmentarische Form und trümmerhafte Überlieferung auszeichnen, und 2) *Paramahaṅsa*, *Jâbâla*, *Âçrama*, deren Darstellung geordneter ist, und deren späte Stellung im Kanon noch kein Beweis für ihre Posteriorität sein dürfte. Nur die letztgenannte wird wohl, um ihres systematisierenden Charakters willen, an das Ende der ganzen Entwicklungsreihe zu stellen sein.

[2] Die Bestimmung derselben rührt teilweise von uns her, da die Einteilungen in der Calcuttaer und den beiden Punaer Ausgaben (mit Nârâyaṇa's und Çaṅkarânanda's Kommentar) teils verwirrt, teils ganz unzweckmäſsig sind. Im Telugudruck ist unsere Upanishad in zwei sehr verschiedenen Rezensionen vorhanden, ohne den ersten Teil als *Brahma-Upanishad*, und mit demselben als *Parabrahma-Upanishad*.

Stil so lapidar und die Überlieferung dabei so unsicher ist, dafs es nur mit Anstrengung gelingt, ihm einen, problematisch bleibenden, Sinn abzugewinnen.

2. Der zweite Teil erwähnt die vier Körpersitze und (ohne Verteilung auf dieselben) die vier Zustände des Âtman, um sodann bei der völligen Negativität desselben sowie bei seinem Wohnen im Herzensraume zu verweilen, welcher mit Berufung auf den Veda *(vaidya = vaidika)*, d. h. wohl auf Chând. 8,1,3, dem Weltraume (*çushiram âkâçam*, neutr.) gleichgesetzt wird.

3. Am eigentümlichsten und den Sannyâsa-Upanishad's auf das nächste verwandt ist der dritte modernere Teil in Versen, welcher dem Brahmanwissenden empfiehlt, auf die *çikhâ* (das Haarbüschel, welches aus religiösen Gründen nicht mitabgeschoren wird) und das *yajñopavîtam* (die heilige Opferschnur) zu verzichten und die Erkenntnis allein als *çikhâ* und *yajñopavîtam* zu tragen.

4. Als Nachtrag folgt eine Reihe von Versen, welche, wie es scheint, zur Erläuterung der Prosateile dienen sollen. Die ersten vier sind aus Çvet. 6,11. 6,12. 1,14. 1,15 entnommen. Dann folgen drei Verse zur Erläuterung des Bildes von der Spinne, des Herzens als Lotosblume, die das Brahman befafst, und der vier Orte des Brahman, welche hier mit den vier Zuständen parallelisiert werden, zu welchem Zwecke jedoch *nâbhi* durch *netram* ersetzt wird. Die folgenden beiden Çloka's empfehlen die *sandhyâ* als Symbol der Einheit mit Gott und der Einheit aller Wesen, wobei mit den Worten *sandhâ* und *sandhyâ* in schwer wiederzugebender Weise gespielt wird. — Eine Erinnerung an Taitt. 2,4 und der Vers Çvet. 1,16 beschliefsen das aus so mancherlei Bestandteilen zusammengekittete Ganze.

1.

Om!

Es geschah einmal, dafs *Çaunaka*, der sehr reiche, den ehrwürdigen Añgiras *Pippalâda* befragte:

In der himmlischen, lieblichen Brahmanstadt [dem Leibe] wie sind sie [die Götter der Lebensorgane] gegründet?

Und wie ergiefsen sie sich [nach aufsen]?

Und von wem rührt diese ihre Macht her?

Und wer ist der, welcher zu dieser ihrer Macht geworden ist?

Da erklärte er ihm die allervortrefflichste Brahmanlehre und sprach:

Es ist der Prâṇa, ist der Âtman; von dem Âtman rührt ihre Macht her; er ist die Lebenskraft der Götter [der Lebensorgane], er ist der Götter Vergang und Nichtvergang.

Er, der in der himmlischen Brahmanstadt als das staub-

lose, unteilbare, reine, unvergängliche Brahman erglänzt (vgl. Muṇḍ. 2,2,9), regiert sie, [und sie folgen ihm] wie dem Bienenkönige die Bienen.[1] — Und wie die Fliegenvertilgerin [die Spinne] aus einem Faden ihr Netz ausbreitet und es an ebendemselben wieder in sich hereinzieht (nach Muṇḍ. 1,1,7), so auch der Prâṇa, wenn er [in die Adern] eingeht, das Ausgebreitete in sich hereinziehend. Denn den Prâṇa erkennen als Gottheit alle die Adern an [in die er eingeht] im Tiefschlafe, [wobei es sich zuträgt] wie mit dem Falken und dem Luftraume (Hindeutung auf Bṛih. 4,3,19). Nämlich wie der Falke, nachdem er in den Äther aufgestiegen, zu seinem Neste geht, also auch der Tiefschlafende. Denn er sagt es [nach dem Erwachen: „ich habe schön geschlafen". Comm.].

Wie aber irgend ein [Tiefschlafender, z. B.] Devadatta, solange er nicht mit dem Stocke oder dergleichen geschlagen wird [lies: *yashṭi-âdinâ atâḍyamâna*, mit Rücksicht auf Kaush. 4,19], sich nicht regt, so wird er auch durch Opfer und fromme Werke, durch Gutes und Böses nicht befleckt. Wie aber ein Kind, weil es noch keine Wünsche hat, in Wonne lebt, so auch lebt ein jeder Devadatta während des [Tief-]Schlafes in Wonne. Denn er weifs dann das höchste Licht, und weil er das Licht liebt, darum ist es ihm zur Wonne.

Weiter geht er mit eben diesem [höchsten Âtman] in den Traumschlaf über, wie eine Raupe, — nämlich wie die Raupe von Blattspitze zu Blattspitze ihr Selbst fortbewegt, indem sie das Vorderteil fortbewegt und das Hinterteil nachzieht (lies *saṃdhayati aparam*), nicht aber das Hinterteil im Stich läfst. Und er [der Âtman] ist es auch, welcher der Wachende genannt wird; und wie einer [der opfern will] acht Schalen zugleich trägt, so trägt er den [Leib mit seinen Organen]; er hängt gleichsam an seinem Busen [vgl. Bṛih. 4,3,21 *yathâ priyayâ striyâ samparishvakto*, und Cûlikâ-Up. 3—6, oben S. 639], er, der der Veda's und der Götter Ursprung ist.[2]

---

[1] Nach Praçna 2,4, mit welcher Stelle *makshikâvat* gelesen werden mufs. Die Korruption ist durch das folgende *yathâ mâkshîkâ* entstanden.

[2] Nach Nârâyaṇa: „es (das Tiefschlafen, Träumen, Wachen) hängt an ihm (dem Âtman) wie eine Weiberbrust; er ist der Veda's und der Götter Ursprung" (vgl. S. 728 Anm.). — Der Sinn des ganzen (im Originale äufserst

Wenn die Menschen wachen, so ist ihr Gutes und Böses eine Äufserung [Sichtbarmachung] dieses Gottes, welcher als Weltausgangspunkt [wenn nicht *samprasâda* zu lesen ist, Chând. 8,12,3], als innerer Lenker (Bṛih. 3,7), als Vogel, Krebs[1], Lotosblume, Purusha, Prâṇa, Nichtschädigung, höheres und niederes Brahman, als Âtman die Götter [der Sinnesorgane] zu bewufsten macht.

Wer solches weifs, der begreift, dafs die Lokalseele *(kshetrajña)* die höchste Brahmanbehausung ist, — der begreift, dafs die Lokalseele die höchste Brahmanbehausung ist (vgl. Muṇḍ. 3,2,1).

2.

Viere sind der Wohnstätten dieses Purusha: der Nabel, das Herz, die Kehle und der Kopf. In ihnen erglänzt das Brahman mit seinen vier Vierteln [welche da sind]: das Wachen, der Traumschlaf, der Tiefschlaf, das Turîyam (Vierte); im Wachen als Brahmán, im Traumschlafe als Vishṇu, im Tiefschlafe als Rudra, im Turîyam als das höchste Unvergängliche.

Dieses ist Âditya, Vishṇu und Îçvara, ist Purusha, ist Prâṇa, ist Jîva und ist das gotterfüllte Feuer, welches [in der Brahmanstadt des Leibes] Wache hält (Praçna 4,3); in jenen [vier Zuständen] erglänzt das höchste Brahman.

Es selbst aber ist ohne Manas, ohne Ohr, ohne Hand und ohne Fufs und des Lichtes ermangelnd; in ihm sind nicht[2]

Welten und Nichtwelten,
Götter und Nichtgötter,
Veden und Nichtveden,
Opfer und Nichtopfer,
Mutter und Nichtmutter,

---

dunkeln) Abschnittes scheint zu sein, dafs der höchste Âtman ganz und ungeteilt den Menschen durch alle drei Zustände des Tiefschlafens, Träumens und Wachens begleitet.

[1] Der Vergleich des Âtman mit einem Krebse *(karkaṭaka)* gibt keinen besonderen Sinn und steht in der Upanishad-Literatur isoliert da.

[2] Das Folgende ist ein Zitat aus Bṛih. 4,3,22, welches jedoch durch das vorgesetzte *na* (nicht) einen völlig andern Sinn gewonnen hat: weder die Dinge noch ihr kontradiktorisches Gegenteil läfst sich dem Brahman zuschreiben. (Anders Çaṅkarânanda.)

Vater und Nichtvater,
Schwiegertochter und Nichtschwiegertochter,
Câṇḍâla und Nicht-Câṇḍâla,
Paulkasa und Nicht-Paulkasa,
Asket und Nicht-Asket,
Tiere und Nicht-Tiere,
Büfser und Nichtbüfser,

sondern nur das eine höchste Brahman ist es, welches erglänzt.

In dem Raume im Herzen ist das Brahman, als Bewufstsein, der Raum; und eben dieser Raum ist der hohle (Welt-) Raum, denn derselbige ist der vom Veda gelehrte Raum im Herzen (Chând. 8,1,3), und in ihm bewegt sich hin und her der, welchem die ganze Welt eingewoben und verwoben ist (Bṛih. 3,6). Als sein, des Allmächtigen, Selbst *(svaṃ vibhoḥ)* müssen die Geschöpfe begriffen werden! In ihm herrschen nicht Götter, Welten, Weise, Vorfahren, sondern nur der Erweckte, der Allwissende.

Im Herzen sind alle Götter,
In ihm die Lebenshauche auch,
Im Herzen Leben und Licht ist,
Und des Weltfadens Dreigeflecht.[1]

In dem Herzen, in dem Geistigen befindet sich dieses alles.

3.

Die Opferschnur, das höchste Läutrungsmittel,
Die mit Prajâpati zugleich ward vordem,
Die kraftvoll höchste, reine tue von dir,
Als Opferschnur sei jetzt dir Kraft und Stärke!

Abscherend auch die Haarlocke,
Läfst der Weise die Aufsenschnur,
Das unvergängliche, höchste
Brahman trag' er als Opferschnur.

Die Schnur heifst so vom Aufschnüren[2],
Drum heifst Schnur auch der höchste Ort,

[1] *Sattvam, Rajas* und *Tamas.*

[2] Wörtlich: „vom Offenbarmachen“ *(sûcanât sûtram)*; dieselbe Etymologie Âruṇeya 3, unten S. 693.

Wer diese Schnur hat begriffen,
Der ist weise, ist vedafest.

Ihm ist das All eingewoben,
Wie Perlen, an der Schnur gereiht,
Ihn der Yogin als Schnur trage,
Der im Yoga die Wahrheit schaut.

Die Aufsenschnur läfst der Weise,
Der den Yoga als Höchstes treibt,
Er ist wissend, die Schnur tragend,
Die geflochten aus Brahmansein.
Wer diese Schnur trägt, dem mangelt
Nie die Reinheit noch Reinigung.

Wer, innerlich die Schnur tragend,
Erkenntnis hat als Opferschnur,
Der ist der Weltenschnur kundig,
Der ist Träger der Opferschnur.

Das Wissen ist ihm Haarlocke,
Ist ihm Standort und Opferschnur,
Das Wissen ist für ihn höchste,
Unvergleichliche Läuterung.

Wer wie des Feuers Spitzflamme
Nur der Erkenntnis Locke trägt,
Der trägt wirklich die Haarlocke,
Die andern tragen Haare nur.

Doch wer bemüht mit Werkdienst ist,
Als Brahmane, mit vedischem,
Der mag die Aufsenschnur tragen,
Die Zubehör der Werke ist.

Wer Erkenntnis als Haarlocke,
Erkenntnis trägt als Opferschnur,
Der ist der wahre Brahmane,
So lehren Brahmankenner uns.

Wem höchste Opferschnur Wissen,
Wem Wissen ist das höchste Ziel,
Der Weise ist opferschnurhaft,
Opferkundig und Opfer selbst.

4.

Der eine Gott, verhüllt in allen Wesen,
Durchdringend alle, aller inn're Seele,
Des Werks Aufseher, alles Sein durchduftend,
Zuschauer, blofser Geist und frei von Guṇa's[1], —

Der eine Weise, der die ewige Einheit
Vervielfacht vieler von Natur Werkloser,
Wer den als Weiser in sich selbst sieht wohnen,
Der hat den ew'gen Frieden und kein andrer.[2]

Sein Selbst machend zum Reibholze,
Und den Om-Laut zum obern Holz,
Schaut man, nach fleifs'ger Denkquirlung,
Verstecktem Feuer gleich, den Gott.[3]

Wie im Ölsamen Öl, in Milch die Butter,
In Strömen Wasser, im Reibholze Feuer,
So findet im eignen Selbste jenen Âtman,
Wer, weise, ihn erschaut durch Wahrheit und Kasteiung.[4]

Gleichwie die Spinne den Faden
Ausläfst und wieder in sich zieht,
So geht im Wachen und Schlafen
Die Seele aus und wieder ein.[5]

Ein Raum, dem Lotoskelch ähnlich,
Dessen Spitze nach unten geht,
Ist das Herz, und es ist, wisse,
Des Weltalls grofser Stützepunkt.[6]

Beim Wachen weilt er im Auge,
In der Kehle beim Traumesschlaf,
Im Herzen weilt beim Tiefschlafe,
Im Haupte als Turîyam er.[7]

---

[1] = Çvet. 6,11.
[2] = Çvet. 6,12 (frei).
[3] = Çvet. 1,14.
[4] = Çvet. 1,15 (frei).
[5] Erläuterung des Bildes von der Spinne, oben S. 680.
[6] Erläuterung von Teil 2, Schlufs (S. 682), = Mahânâr. 11,6—7 (Atharva-Rez.) oben S. 251.
[7] Erläuterung des Eingangs von Teil 2 (S. 681) mit Ersetzung des dort genannten Nabels durch das Auge.

Wenn durch Erkenntnis eindämmert[1]
Das eigne Selbst im höchsten Selbst,
Das ist die Dämmerungsandacht[1],
Drum verehrt in der Dämmerung!

Das Dämmerungsgebet eindämmt[2],
Hält ab des Leibs, der Rede Not,
Dämmt zur Einheit alle Wesen,
So üben Einstabträger[3] es.

Vor dem die Worte umkehren,
Mit dem Manas, nicht findend ihn[4],
Der ist des Lebensgeist's Wonne;
Der Weise kennt ihn und wird frei.

Der alldurchdringende Âtman,
Wie Butter in der Milch versteckt,
In Selbstkenntnis, Selbst-Zucht wurzelnd,
Ist Endziel der Upanishad[5];
Ist der Kern der All-Eins-Lehre,
Ist Endziel der Upanishad,
— ist Endziel der Upanishad.

---

[1] Im Originale Wortspiel zwischen *saṃdhâ* verbinden, *saṃdhin* (hier wohl: verbindend) und *saṃdhyâ* Dämmerungsandacht.

[2] Lies *nirodhakâ*.

[3] Eine besondere Klasse der Sannyâsin's, hier wohl für diese im allgemeinen.

[4] Nach Taitt. 2,4.

[5] = Çvet. 1,16.

Sannyâsa-Upanishad.

Ein sehr verwittertes Stück der altindischen Literatur liegt in dieser Upanishad vor, welche in Prosa mit eingelegten Versen den Übergang vom Stande des Hausvaters *(gṛihastha)* zu dem des Waldeinsiedlers *(vânaprastha)* und Entsagers *(sannyâsin)* schildert, welche beide hier nicht geschieden werden.

1. Das erste Kapitel schildert den Abschied des Sannyâsin vom Opferdienste. In den Wald hinausziehend, vollbringt er noch einmal, gleichsam für alle Zukunft ausreichend, das Manenopfer; hierauf das Brahman-Opfer *(brâhmeshṭi)*, worunter, nach der Beschreibung zu urteilen, hier ein wirkliches Opfer an Brahman verstanden werden mufs. Endlich wirft er, unter Rezitation des ganzen Buches Atharvav. 18, die beiden Reibhölzer, deren er künftig nicht mehr bedarf, ins Feuer, womit seine Heiligung *(saṃskâra)* vollbracht ist. Von nun an huldigt er dem Opferkultus nur noch symbolisch, indem er, nach einer aus Manu 6,25. 38 bekannten Vorstellung, die Opferfeuer in seinen Leib aufnimmt.

2. Im zweiten Kapitel folgt in Versen eine kurze Erwähnung des Brahmacârin und des Gṛihastha und sodann eine Schilderung des vom Vânaprastha nicht unterschiedenen Sannyâsin.

3. Im dritten Kapitel folgt die Weihe *(dîkshâ)* und die Schilderung des Sannyâsin nach seiner äufsern Erscheinung.

4. Ebendieselbe bildet den Gegenstand der Verse, mit denen das vierte Kapitel beginnt. An sie schliefst sich ein Abschnitt in Prosa, welcher zeigt, wie durch die an Taitt. 2,1 anknüpfende Meditation der Entstehung aller Wesen aus dem (hier durch Manas vertretenen) Brahman die Erhebung zu Brahman vollbracht wird. Die äufsere Haltung des Meditierenden und die Frucht seiner Meditation sind der Gegenstand der dann folgenden Verse.

5. An sie anknüpfend beschreibt das fünfte Kapitel in Prosa das Emporsteigen zu Brahman nach dem Tode durch die Schädelnaht.

Dies ist der Hauptinhalt der nur in dem sehr korrumpierten Texte der Calcuttaer und Punaer Ausgabe vorliegenden Upanishad.[1] Der eben-

---

[1] Der Telugudruck konnte nur selten Hilfe gewähren, da die Rezension, in welcher unser Text dort (p. 660—662) unter dem Namen *Kuṇḍikâ-*

daselbst abgedruckte Kommentar des Nârâyaṇa ist sehr mangelhaft, und seine Erklärungen sind teils höchst gezwungen, teils völlig unannehmbar.

Unter diesen Umständen konnte die Übersetzung stellenweise nur auf gewaltsamem Wege hergestellt werden und mag als Notbehelf dienen, solange nicht ein besserer Text der Upanishad zugänglich sein wird.

1.

Wenn einer, der die Opferfeuer angelegt hatte, stirbt, so kommt durch Vedasprüche die Heiligung des Dahingeschiedenen zustande; — oder auch, wenn einer im Wohlsein den Wunsch hegt, über die Lebensstadien hinaus zu gelangen.

Dann bringt er die für das Manenopfer erforderliche Sammlung von Kräutern zusammen, geht in den Wald, und nachdem er in der Neumondsnacht gegen Morgen zum letztenmal die heiligen Feuer angelegt hat und den Vätern die Sättigung durch die Totenspende bereitet hat, so soll er ein Brahman-Opfer *(brâhmeshṭi)* darbringen, indem er dabei die Worte spricht (die erste Zeile Muṇḍ. 1,1,9):

Der Allkenner und Allwisser,
Des Kasteiung Erkennen ist,
Ihm zur Unsterblichkeit helfe
Dieser himmlische Opferguſs!

und sodann weiter [in rhythmischer Prosa]:

Das Brahman, das empor zum Himmel stieg als Stätte,
Erfüllend diese Welt und jene allerwärts,
Das möge, allerzeugend, allen Segen uns
Verleihen als wohlgesinnte Gottheit.

Nachdem er sodann mit dem Verse[1]:

Brahman [zuerst vor Zeiten] ward geboren,
[Und später deckt' es auf der Seher glanzvoll,
Indem er seine tiefsten, höchsten Formen,
Den Schoſs des, was da ist und nicht ist, aufschloſs.]

Upanishad vorkommt, allzusehr von der unsrigen abweicht. Hingegen ist die *Sannyâsa-Upanishad* der genannten Sammlung eine andre und entspricht der Hauptsache nach unserer *Kaṇṭhaçruti* 1—2.

[1] Atharvav. 4,1,1; vgl. unsere Übersetzung und Besprechung des Liedes, Gesch. d. Phil. I, 255.

und mit den Worten: „Dem Brahman, Atharvan, Prajâpati, der Anumati und dem Agni Svishṭakṛit!“ geopfert, und ferner mit den Sprüchen:

O Opfer, gehe zum Opfer,
[Gehe zum schwarzen Gatten,
Gehe zu deiner Wiege! Svâhâ!

und:

Dies ist dein Opfer, o Opferherr,
Und dein mannhafter Spruch,
Den geniefse! Svâhâ!]

die beiden Reibhölzer im Feuer geopfert hat, so soll er mit den vier Lektionen, welche anfangen: „Herbei will ich den Freund“ usw. (Atharvav. 18,1—4) die Butterspenden darbringen. Durch diese [Lektionen] kommt sie [die Heiligung] zustande.

Dann soll er mit den Worten

[In mir,] o Feuer, [nehm' ich auf] das Feuer,
[Mitsamt der Macht, der Würde und der Kraft,
In mir fafs' ich Nachkommenschaft und Leben! Svâhâ!]

die beiden Feuer [in denen er die Reibhölzer geopfert] in sich aufnehmen (vgl. Manu 6.25. 38) und sein Gelübde halten ohne Erschlaffen.

2.

Hierüber sind die Verse:

1. Wer, brahmanschülerschaftsmüde,
Vom Lehrer, dem er stets gehorcht,
Die Veden durchstudiert habend,
Entlassen wird, heifst *Âçramin.*

2. Ein ebenbürtig Weib wählend,
Leg' er das heil'ge Feuer an,
Und bringe jenen Gottheiten
Das Brahman-Opfer Tag und Nacht.

3. Bis dann, den Kindern austeilend
Das Gut, der Ehefreuden bar,
Er sich ergibt dem Waldleben,
In reiner Gegend schweifend hin.

4. Von Wasser und von Wind lebend
Und Früchten nur so viel als recht[1],
Im Leib das Feuer, auf Erden
Weilt ohne Schuld und Tränen er.

5. Doch wenn das Feuer er mitnimmt,
Wie heifst dann ein Entsager er? —
Wie wär' das Feuer gleichartig,
Bei dem er ein Entsager heifst![2]

6. Darum ein Feuer, das rein ist
Von Lohn, stört die Entsagung nicht,
Solch Feuer in den Wald[3] auszieht,
Dem Einsiedler gesellend sich.

7. Aus der Welt in den Wald auszieht,
Von der Gattin begleitet, er. —
Doch da er jeden Wunsch wegwirft,
Wie kann Furcht ihn ankommen noch?

8. Was kann der Schmerz ihm anhaben,
Da er flieht alle holde Lust? —
Vor neuem Mutterschofs schaudernd,
Von neuem Leid durch Warm und Kalt,

9. Will in mein Herz ich einkehren,
Wo die Stätte ist frei von Leid! —

3.

Nachdem er in dieser Weise das Opferfeuer aufgegeben hat, kehrt er nicht mehr [zu demselben] zurück.

Hierauf soll er, indem er die auf das Selbst bezüglichen Sprüche[4]:

[Als sich] Manyu eine Gattin
[Aus des Sañkalpa Haus] erkor,

[1] In der Erklärung des korrupten *vihitânottaraiḥ phalaiḥ* zeigt sich Nârâyaṇa in seiner ganzen Gröfse. Lies *vihitân nottaraiḥ phalaiḥ*.

[2] Der Sinn der dunkeln Verse scheint zu sein: obgleich er die in seinen Leib aufgenommenen Opferfeuer mit sich in den Wald nimmt, so ist er dennoch ein Entsager (*saṃnyasta*, aktivisch), weil diese Feuer von den wirklichen dem Lohne dienenden Opferfeuern wesensverschieden sind.

[3] Lies *agnir vanam*.

[4] Atharvav. 11,8; übersetzt und erklärt Gesch. d. Phil. I, 270—277.

murmelt, die Weihe *(dîkshâ)* begehen. In braunrotem Gewande, an Achselhöhle und Scham die Haare beseitigt, soll er verharren, den Arm emporgestreckt, frei in der Wahl des Weges. Wenn er, auf diese Weise lebend, die erbettelte Nahrung zu sich nimmt, so soll er ein Sieb bei sich führen, um [sein Trinkwasser zu seihen und die etwa darin befindlichen] Lebewesen zu erhalten.

4.

Hierüber sind die Verse:

1. Topf, Trinkschale und Feldflasche,
Die Dreistütze[1], das Schuhepaar,
Geflickter Mantel, Schutz gebend
Bei Frost und Glut, das Lendentuch,

2. Badehose und Tuchseihe,
Dreifacher Stab und Überwurf,
Was hinausliegt über dieses,
Das alles meide der Asket.

3. Auf Sandbänken im Fluſs schlafend
Oder in Tempeln vor der Tür,
Nicht übermäſsig anspannend
Weder in Lust noch Schmerz den Leib,

4. Baden, Nachsinnen und Reinheit
Durch heil'ge Wasser streb' er an,
Nicht sich freuend, wenn man ihn lobt,
Nicht fluchend denen, die ihn schmähn.

5. Nur Bettelbrot und Spaltfrüchte,
Trink- und Badezeug sind erlaubt
Diese Lebensart einhaltend
Tötet er ab die Sinnlichkeit.

Der Wissenschaft [d. h. des Vedawortes, des Brahman] Zusammenhalt ist im Manas, durch das Manas entsteht der

[1] *trivishṭapam* „der Dreistab"; das P. Wb. will dafür *trivishṭabdham* lesen, aber auch die Kanthaçruti p. 292 und der Telugudruck (Kuṇḍikâ-Up. p. 661,8) lesen *trivishṭapam.* Hingegen wird im nächsten Verse das nochmalige *tridaṇḍakam* verderbt sein, wegen des metrischen Fehlers, und weil Kaṇṭhaçruti und Kuṇḍikâ statt dessen übereinstimmend *eva ca* lesen.

Äther, aus dem Äther der Wind, aus dem Winde das Licht, aus dem Lichte die Wasser, aus den Wassern die Erde; [wer] aus der Erde in dieser Weise [die Entstehung] der Geschöpfe [erkennt], gehet ein zu Brahman, gehet ein zu dem Nichtalternden, Unsterblichen, Unzerstörbaren, Unvergänglichen, wenn er in hingebendem Studium desselben den Aushauch und Einhauch zügelt.

Darüber sind die Verse:

1. Zwischen Apâna und Hoden
Die Hände birgt gefaltet er,
Die Zunge durch's Gebifs pressend;
Gerstenkorngrofs vortrete sie.

2. Die Augen bohnengrofs offen,
Den Blick auf Ohr und Augenbrau'n
Hinlenkend, nicht geruchriechend,
Tonhörend, fühlend mit der Haut.[1]

3. Dann folgt die Seligkeitsstätte,
Jenes Brahman, das höchste Ziel;
Für früherer Geburt Liebe
Schenkt dem Frommen der Âtman sie.

4. Durch diese Mittel feststellend
Das Herz in der Kasteiung Zwang,
Verläfst der Hauch den Leib aufwärts,
Durch's Haupt dringend zum Ew'gen hin.

5.

Sodann das Haupt verlassend, überwächst er es[2]; das ist der Gang derer, die ihn gehen; und die den höchsten Weg gefunden habend [auf ihm emporsteigen], die kehren nicht noch einmal zurück von der höchsten Hochstätte, — von der höchsten Hochstätte *(parama-vasthât* für *paramâvasthânât)*.

[1] Wie schon das Metrum zeigt, ist die Stelle gänzlich korrupt. Helfen liefse sich etwa, indem man läse: *açravaṇo, na gandhâya nâsike, na tvacâ spṛiçet*, aber auch auf manche andere Weise.

[2] *asya* soll = *kshiptvâ*, *deha* = *dideha (upacaye)* sein. Ein indischer Scholiast weifs immer Rat.

Âruṇeya-Upanishad.

Âruṇi befragt den Prajâpati darum, wie er die Werke, ohne dafs ein Rest bliebe, und (so müssen wir ergänzen) die auf den Werken beruhende Wanderung der Seele loswerden könne? Prajâpati verweist ihn auf das Leben als *Sannyâsin*, welcher hier im strengsten Sinne gefafst und nicht nur vom *Brahmacârin* und *Gṛihastha*, sondern auch vom *Vânaprastha* und vom *Kuṭîcara* (dem „Hüttenbesucher“, vgl. über diesen Âçrama-Up. 4, unten S. 712. 715) unterschieden wird. Die Regeln, die hier für sein Leben aufgestellt werden, lassen zwar die systematische Ordnung sowie auch die völlige Zusammenstimmung vermissen, geben aber nichtsdestoweniger, namentlich, wenn man die nächstverwandten Upanishad's zur Ergänzung mit heranzieht, ein anschauliches und im wesentlichen gewifs richtiges Bild jener merkwürdigen Kulturerscheinung des Asketentums, die sich nicht gebildet und bis auf den heutigen Tag erhalten haben würde, wäre nicht die Anlage zu ihr tief in der menschlichen Natur begründet. Wer aber den Menschen voll und ganz erkennen will, der wird keine Seite desselben, die sich im Laufe der Geschichte hervorgetan hat, aufser acht lassen dürfen. Unserm Zeitalter und Weltteil ist die Askese freilich sehr fremd geworden, aber es ist nicht völlig ausgeschlossen, dafs man noch einmal auf dieselbe zurückkommen wird, denn was sie hervorbrachte, liegt im Menschen, liegt in uns allen.

1.

Âruṇi kam zur Welt des Prajâpati. Und zu ihm tretend sprach er: „Wodurch, o Erhabener, kann ich die Werke, ohne dafs ein Rest bliebe, los werden?“

Prajâpati sprach zu ihm:

„[Verlasse] deine Söhne, Brüder, Verwandte und [Freunde]; — man lasse die Haarlocke und die Opferschnur, das Opfer mitsamt der Schnur und auch das Vedastudium, man lasse

die [sieben oberen] Welten: Bhûr, Bhuvaḥ, Svar, Mahas, Jana, Tapas, Satyam, und die [sieben unteren] Welten: Atala, Pâtâla, Vitala, Sutala, Rasâtala, Mahâtala, Talâtala, und das Ei des Brahman (das Weltall); — man ergreife Stab, Überwurf und Lendentuch und verlasse alles übrige, — verlasse alles übrige.

2.

Sei er ein Hausvater, oder Brahmanschüler oder Waldeinsiedler, — so soll er die weltliche Vergeltung bringenden Opferfeuer in dem Bauchfeuer [in welchem er weiterhin das *Prâṇa-Agnihotram* darbringt] aufnehmen und die Gâyatrî in seinem Redefeuer aufnehmen. Opferschnur aber und Haarlocke soll er in der Erde vergraben oder im Wasser versenken.

Ist er ein Hüttenbesucher *(kuṭîcara)* oder Brahmanschüler, so soll er seine Familie aufgeben, sein Gefäfs aufgeben, seine Tuchseihe aufgeben, die [den Brâhmaṇa, Kshatriya und Vaiçya unterscheidenden] Stäbe aufgeben und die Welten aufgeben; und auch die weltliche Vergeltung bringenden Opferfeuer soll er aufgeben!" also sprach [Prajâpati].

„Von nun an soll er ohne [liturgische] Vedasprüche leben und den [durch sie bedingten] Aufstieg [in der Seelenwanderung] aufgeben.

Hingegen soll er die Waschung beim Anbruch der drei Tageszeiten betreiben, die Einswerdung in der Meditation in dem Âtman betreiben, von allen Veden das Âraṇyakam hersagen, die Upanishad hersagen, — die Upanishad hersagen."

3.

„«Fürwahr, ich bin Brahman. Das Brahman, als das Offenbarende *(sûcanât)*, ist die [wahre] Schnur (*sûtram*, vgl. Bṛih. 3,7,1), ich selbst bin die Schnur, der ich solches weifs!» Der Wissende, der solches weifs, soll die dreifach gedrehte [Opfer-]Schnur von sich tun.

«Ich habe entsagt, ich habe entsagt, ich habe entsagt!» also soll er dreimal sprechen und darauf den Rohrstab [des Asketen] und das Lendentuch ergreifen.

Nur als Arzenei soll er das Essen beibehalten, nur als Arzenei soll er das Essen beibehalten!

«Vor mir haben Frieden alle Wesen, denn von mir ist alles erschaffen worden»; [so spricht er, und zum Stabe gewandt:] «du bist mein Freund, beschütze mich, du bist mir Kraft und Freund, des Indra Donnerkeil bist du.»

Keuschheit, Nichtschädigung, Besitzlosigkeit und Wahrhaftigkeit, diese sollt mit Fleiſs ihr ja beobachten, — ihr ja beobachten!"

4.

„Weiterhin ist es ihre Pflicht als höchster Wanderer und Pilgrime, durch Sitzen und Liegen auf dem Erdboden [ihre Heimatlosigkeit zu betätigen], und als Brahmanschüler [die vom Betteln leben] ein Tongefäſs oder Gurkengefäſs oder Holzgefäſs [zu führen].

Liebe, Zorn, Begierde, Verblendung, Trug, Stolz, Neid, Selbstsucht, Eigendünkel und Unwahrheit soll er fahren lassen.

Während der Regenzeit soll er an demselben Orte bleiben, die übrigen acht Monate aber soll er allein als Asket umherwandern, oder auch er mag zu zweien wandern, — zu zweien wandern."

5.

„Fürwahr, wer den Sinn des Veda begreift, der mag von seiner Einführung beim Lehrer an oder schon vorher alles dieses verlassen: seinen Vater und seinen Sohn, das Opferfeuer und die Opferschnur, sein Werk und sein Weib und alles andere hienieden.

Denn als Asketen betreten sie nur um zu betteln das Dorf, mit dem Bauch als Gefäſs oder mit der Hand als Gefäſs.

«Ja Om, ja Om, ja Om!» Dieses als die Upanishad trage er sich [auf die Glieder] auf. Wahrlich, der ist ein Wissender, wer dieses als die Upanishad also weiſs.

Den Stab aus Palâçaholz, aus Bilvaholz, aus Açvatthaholz [wie ihn Brahmanen, Vaiçya's, Kshatriya's tragen], das Fell, den Gürtel und die Opferschnur ablegend, wird er ein Überwinder, wer solches weiſs." —

Und dieses Vishṇu höchsten Schritt
Schau'n allezeit die Opferherrn
Als Auge, das im Himmel steht.

Und dieses Vishṇu höchsten Schritt
Bewundernd, zünden Priester hier
Wachsam das Opferfeuer an.[1]

Also lautet die Unterweisung über das Nirvâṇam, die Unterweisung des Veda, — die Unterweisung des Veda.

---

[1] Diese Verse (aus Ṛigv. 1,22,20—21) bilden einen beliebten Abschluſs mancher Upanishad's; vgl. Skanda-Up. 15—16. Nṛisiṅhap. 5,10. Vâsudeva 4. Muktikâ, Schluſs.

Kaṇṭhaçruti-Upanishad.

Der Name dieser Upanishad *Kaṇṭhaçruti* tauchte zuerst auf in Colebrooke's Verzeichnis Misc. Ess., 2. ed., p. 86 n. 3, und in Bergstedt's Abschrift, Ind. Stud. I, S. 302, wurde aber von Weber, Ind. Stud. II, S. 396 und Lit., 2. Aufl., S. 181 (mit Berufung auf den prosodischen Fehler in dem Anfangs- und Schlufsverse des Kommentars von Nârâyaṇa) in *Kaṭhaçruti* abgeändert, was dann sowohl im Pet. Wörterb. s. v. *Kaṭha* als auch von Jacob, Concordance pref. p. 7 akzeptiert wurde; — beides etwas vorschnell: denn mit Ausnahme des Telugudruckes (und, entsprechend, der Handschrift des India Office, Eggeling p. 127), welcher, nach der von ihm befolgten Aufzählung der Muktikâ-Up. *v.* 37 (Bomb.), das Werk *Kaṭha-Upanishad* (im Bombayer Neudruck *Kaṭharudra-Upanishad*) nennt, sowie möglicherweise auch des Nârâyaṇa[1], bieten alle uns bekannten Handschriften (aufser den oben, zu Anfang, genannten: vermutlich alle Handschriften der Calcuttaer Ausgabe, da wenigstens eine Variante nicht vermerkt ist, — zwei Handschriften des India Office, Eggeling p. 110. 112, — die Oxforder Handschrift, Aufrecht p. 394ᵇ, — Stein's Katalog der Kaschmirsammlung, welche drei Kopien der Upanishad besitzt, p. 25, — die Punaer Sammlung in einem freundlichst für mich angefertigten Verzeichnisse) mit merkwürdiger

---

[1] Wie Nârâyaṇa las, bleibt zweifelhaft. Der prosodische Fehler im Anfangs- und Schlufsverse bedeutet nichts bei einem Versifex, der so manchen seiner Çloka's mit *upanishad-dîpikâ* beschliefst. Der korrupte Anfangsvers mufs (wie schon Jacob, Concord. p. 6 richtig gesehen hat) gelesen werden:

yajurvede tu carakâ dvâdaça, eshâṃ kaṭhâs trayaḥ;
sannyâsa-upanishat-tulyâ catuḥkhaṇḍâ ka(ṇ)ṭhaçrutiḥ.

„Im Yajurveda sind zwölf Caraka-Schulen, unter ihnen drei Kaṭha's (*Kaṭhâḥ*, *Prâcyakaṭhâḥ*, *Kapishṭalakaṭhâḥ*, Ind. Stud. III, 257); [hingegen] ist der Sannyâsa-Upanishad gleichartig die aus vier [nach der Ausgabe aus fünf, möglicherweise lag dem Nârâyaṇa ein Text mit andrer Einteilung als der gedruckte vor] Khaṇḍa's bestehende *ka(ṇ)ṭhaçruti*"; ob am Schlusse Nârâyaṇa *kaṇṭha* oder *kaṭha* las, ist ohne die Handschriften nicht auszumachen, da der Gegensatz zu den Kaṭha-Schulen des Yajurveda, welchen er hervorheben will, beides als möglich erscheinen läfst.

Übereinstimmung *Kanthaçruti*. Dafs dies hier und da in *Kathaçruti* korrigiert wurde, ist ebenso begreiflich, wie es unbegreiflich ist, dafs der Name einer der bekanntesten Vedaschulen übereinstimmend in den verschiedensten Gegenden Indiens in das seltsame und unverständliche *Kanthaçruti* hätte korrumpiert werden sollen. Wir werden also diesen letztern Namen für den ursprünglichen zu halten haben und müssen versuchen, eine Erklärung für denselben zu finden. — Wenn man die Geringschätzung erwägt, mit welcher diese Asketen das Schriftwesen behandelten (wie ihnen denn auch in den Schlufsversen unserer Upanishad die Veden ausdrücklich verboten werden), und sich erinnert, dafs für „auswendig gewufst" im Sanskrit (wenigstens in dem heutigen, gesprochenen) ganz allgemein *kanthastha* „in der Kehle steckend" (vgl. *par cœur*, *by heart*) gesagt wird, so wird man vielleicht die Hypothese nicht allzu verwegen finden, dafs *Kanthaçruti* eine (im Gegensatze zu dem bereits aufgeschriebenen Veda) „nur zum Auswendiglernen, nicht zum Niederschreiben bestimmte Çruti" bedeuten könnte.

Dieser ungeordneten Art der Überlieferung entspricht das bunte Durcheinander von Asketenregeln, welches den Inhalt unserer Upanishad ausmacht:

Kap. 1. Letztes Opfer des Sannyâsin (ein *Vaiçvânara*-Opfer).

Kap. 2. Abschied vom Sohne. Nahrung, Wohnung und Kleidung des Sannyâsin.

Kap. 3. Mythus zur Empfehlung des *Maunam* (der Schweigsamkeit). Abschied vom Sohne, nochmals und ausführlicher.

Kap. 4. Letztes Opfer (ein zwölftägiges Milchopfer), in einer von Kap. 1 abweichenden Darstellung. Lebensweise des Sannyâsin.

Kap. 5. Weihe *(dîkshâ)* des Sannyâsin. Sein Aufzug, seine Lebensweise. Alles aufser einem Tuchfetzen (zum Durchseihen des Getränkes) wird ihm verweigert, auch gerade diejenigen Gegenstände, die ihm in der Parallelstelle der Sannyâsa-Upanishad (oben S. 690) gestattet bleiben.

Man könnte versucht sein, auf Grund des letzterwähnten Widerspruches verschiedene Richtungen von milderer und strengerer Observanz zu konstruieren, wäre nicht bei der von Haus aus schwankenden Beschaffenheit des Textes, bei der unglaublichen Einfalt des Kommentators und bei der schmählichen Nachlässigkeit des Herausgebers jeder Versuch, festere Schlüsse zu ziehen, zur Zeit noch unratsam.

Ebenso bedenklich wäre es, auf Grund der Widersprüche und Wiederholungen, die in unserm Texte vorliegen, eine Zerlegung desselben in mehrere Upanishad's vorzunehmen, wie eine solche der Telugudruck bietet (Kap. 1—2 sind bei ihm = Sannyâsa-Up., 3—5 = Katha-Up.; an beide schliefst sich, wie so oft in dieser Sammlung, ein Kometenschweif weiterer Verse an). Auch die, zum Teil wörtliche, Übereinstimmung und der daneben bestehende Widerspruch zwischen Kanthaçruti 5 und Sannyâsa 3—4 (oben S. 689 fg.) bleiben zur Zeit noch unaufgehellt.

Und nur soviel läfst sich für jetzt erkennen, dafs unter den Sannyâsin's allerlei Regeln, Sprüche und Verse umliefen, dafs die Erzeugnisse dieser Bettlerpoesie oder Bettlerphilosophie allmählich zu kleinen, natürlich nur

mündlich *(kanṭhastha)* weiter kolportierten Ganzen zusammenschmolzen, bis dann endlich diese bunt zusammengewürfelten, teils sich wiederholenden, teils einander widersprechenden Stücke ihre Aufzeichner fanden und als Kanṭhaçruti-, Sannyâsa-, Âruṇeya-Upanishad usw. unter die Atharva-Upanishad's aufgenommen wurden.

1.

Wer in der richtigen Reihenfolge [der vier Lebensstadien] der Welt entsagt, der ist ein Entsagender.

Welches ist diese Entsagung *(sannyâsa)*, und wie wird man ein Entsagender? —

Wer sich selbst durch gute Werke zu einem wohlgeschützten gemacht hat, der möge, nachdem er Mutter, Vater, Gattin, Söhne, Freunde und Verwandte um ihre Einwilligung ersucht und seine bisherigen Opferpriester alle noch einmal so wie früher erwählt hat, das *Vaiçvânara*-Opfer[1] vollziehen, sodann seine ganze Habe abgeben und durch die Opferpriester seine, des Opferherrn Glieder auf alle Opfergeräte übertragen lassen, indem er in die Feuer Âhavanîya, Gârhapatya, Anvâhâryapacana, Sabhya und Âvasathya den Prâṇa, Apâna, Vyâna, Udâna, Samâna, alle in alle überträgen läſst, — alle in alle übertragen läſst.[2]

2.

Nachdem er die Hauptthaare mitsamt dem Haarbüschel *(çikhâ)* entfernt und die Opferschnur abgelegt hat, zieht er hinaus, schaut auf seinen Sohn und grüſst ihn mit den Worten: „Du bist Brahmán, du bist das Opfer, du bist das Weltall.“ Hat er keinen Sohn, so überdenkt er in dieser Weise sich

---

[1] Vgl. Chând. 5,11—24 oben S. 144 fg., doch auch Kanṭhaçruti 4 und Jâbâla 4, unten S. 701. 709.

[2] „Diese Übertragung der Glieder und Lebenshauche des Asketen geschieht, um ihn zu entkörpern; denn der, dessen Glieder in die Opfergefäſse usw. übertragen worden sind, bleibt von ihnen gereinigt bestehn“, Nârâyaṇa. Hiernach ist die hier vorkommende Übertragung *(samâropa)* der Lebenshauche in die Opferfeuer wohl zu unterscheiden von der Aufnahme *(samâropa)* der Opferfeuer in die Lebenshauche, auf welche sich Stellen wie Çatap. Br. 13,6,2,20 *(âtman agnî samârohya)*, Manu 6,25, wie auch das Prâṇâgnihotram beziehen.

selbst, und dann wandert er, ohne sich umzusehen, sei es nach Osten oder nach Norden. Dann soll er bei allen vier Kasten seinen Lebensunterhalt erbetteln, aus der Hand als Gefäfs sein Mahl einnehmen, soll es zu sich nehmen als wäre es Arzenei, soll essen je nachdem er bekommt, nur um sein Leben zu fristen, und so dafs sein Fett nicht zunimmt, indem er mager bleibt. — In einem Dorfe darf er nur eine Nacht, in einer Stadt nur fünf Nächte weilen; nur die vier Regenmonate mag er, sei es in einem Dorfe, sei es in einer Stadt, zubringen.[1] Als Kleid soll er ein zerrissenes, oder ein solches aus Baumbast tragen, ein anderes darf er nicht tragen. — Ist er schwach, so soll er nur so weit, als keine Beschwerde entsteht, die Kasteiung treiben.

Wer also in der richtigen Reihenfolge entsagt, und auch wer von ihr abweicht, was dient dem als Opferschnur? und was als Haarbüschel? und wie geschieht sein Waschen und Mundausspülen? — Und er[2] sprach zu ihnen: Dieses ist seine Opferschnur, was die Meditation des Âtman ist, und das Wissen das ist sein Haarbüschel, indes er mit Wasser, wie es sich überall findet, das Werk [der Reinigung] ausführt, mit dem Wasser als Gefäfse [d. h. ohne Gefäfs]; denn am Ufer des Wassers ist sein Aufenthalt, sagen die Brahmanlehrer. — Aber wenn die Sonne untergegangen ist, wie kann er dann [da in der Nacht aus Teichen nicht geschöpft werden darf] Waschen und Mundspülen ausführen? — Und er sprach zu ihnen:

Wie bei Tag ist es zur Nachtzeit,
Für ihn gibt es nicht Tag und Nacht;

darum ist auch von dem Ṛishi gesagt worden: „Denn es ist ein für allemal Tag“ (Chând. 3,11,3). Wer solches weifs, bemengt sich nicht mit dergleichen, — nicht mit dergleichen.

---

[1] Hier schiebt der Telugudruck (p. 609,19) die Bemerkung ein: *pakshau vai mâsâ; iti dvau mâsau vâ* (anstatt der viere) *vaset*, — welches offenbar eine kommentierende Glosse ist.

[2] Vielleicht Prajâpati, und man könnte daran denken, die ersten Zeilen des dritten Kapitels dem gegenwärtigen Absatze voranzustellen, wenn nicht die ganze Upanishad allzusehr den Charakter des fragmentarisch Zusammengestoppelten trüge.

3.

Es geschah einmal, dafs die Götter vereint zu Prajâpati sprachen: „Wir wissen es nicht, wir wissen es nicht!“ — Und er sprach zu den Allerheiligsten: „Von mir, indem ich es mitteile, sollt ihr es erfahren.“ Darauf [nachdem er es ihnen mitgeteilt,] geschah es, dafs die Allerheiligsten nicht mehr sprachen, nicht mehr sprachen. Das ist alles [was zur Empfehlung des Schweigens zu sagen ist]. Der erlangt mit den Göttern Würdegemeinschaft, Weltgemeinschaft, Lebensgemeinschaft, wer solches weifs.

Nachdem er die Haupthaare mitsamt dem Haarbüschel *(çikhâ)* entfernt und die Opferschnur abgelegt hat, zieht er hinaus, schaut auf seinen Sohn und spricht: „Du bist Brahmán, du bist das Opfer, du bist der Vashaṭ-Ruf, du bist der Om-Laut, du bist der Svâhâ-Wunsch, du bist der Svadhâ-Grufs [an die Manen], du bist der Schöpfer, du bist der Ordner, du bist der Bildner, du bist die Grundlage.“ Darauf der Sohn spricht: „Ich bin Brahmán, ich bin das Opfer, ich bin der Vashaṭ-Ruf, ich bin der Om-Laut, ich bin der Svâhâ-Wunsch, ich bin der Svadhâ-Grufs, ich bin der Schöpfer, ich bin der Ordner, ich bin der Bildner, ich bin die Grundlage“; alle diese [wiederholt er]. Wenn er dann dem Vater das Geleit gibt, soll er keine Träne vergiefsen, denn damit, dafs er Tränen vergiefst, schneidet er seine Abstammung und sein Wissen los [sie zeigen, dafs er sich nicht als identisch mit dem Vater fühlt]. Indem dann beide sich nach rechtshin umwenden, gehen sie, ohne sich von hier oder von dort umzusehen, ihres Weges. — Das ist der Himmel, — das ist der Himmel.

4.

Nachdem der Brahmanschüler einen Veda studiert hat oder zwei Veden oder alle drei Veden, nachdem er den Brahmanwandel eingehalten, ein Weib genommen, Söhne gezeugt und dieselben in angemessenen Lebensstellungen eingerichtet hat, auch nach Kräften die Opfer dargebracht hat, so folgt für ihn die Entsagung *(sannyâsa)*. Nachdem er sich von den Lehrern und den Verwandten verabschiedet, zieht er in den Wald

hinaus und opfert [vorher] noch zwölf Tage lang mit Milch das Agnihotram, indem er sich die zwölf Tage durch von Milch nährt. Am Ende der zwölf Tage [opfert er] dem Agni Vaiçvânara und bringt dem Prajâpati ein Prajâpati-Mus sowie dem Vishṇu einen Kuchen in drei Schalen dar. Dann opfert er, indem er sie ins Feuer legt, seine bisherigen Holzgefäfse im Feuer, die irdenen opfert er im Wasser, und die metallenen gibt er dem Lehrer. „Möchtest du nicht, mich verlassend, von mir weichen! Möchte ich nicht, dich verlassend, von dir weichen!“ so spricht er zum Gârhapatya-Feuer, so zum Dakshiṇa-Feuer, so zum Âhavanîya-Feuer, indem er, nach einigen, von der Reibhölzerseite eine Handvoll Asche trinkt.

Nachdem er die Haupthaare mitsamt dem Haarbüschel entfernt und die Opferschnur abgelegt hat, so opfert er dieselbe mit den Worten: „der Erde svâhâ!“ im Wasser. Dann mag er die grofse Reise antreten, indem er sich der Nahrung enthält, ins Wasser geht, ins Feuer geht oder einen Heldentod wählt; oder auch er mag zu einer Einsiedelei der Alten sich begeben.

Was er dann des Abends ifst, das ist sein Abendopfer, was des Morgens, sein Morgenopfer, was am Neumond, sein Neumondopfer, was am Vollmond, sein Vollmondopfer, und wenn er sich im Frühling Haupthaare, Bart, Körperhaare und Nägel schneiden läfst, so ist das sein Agnishṭoma, — so ist das sein Agnishṭoma.

5.

Nachdem er die Opferfeuer aufgegeben hat, soll er sie nicht mehr wieder aufkommen lassen. Hierauf murmele er die auf das Selbst bezüglichen Sprüche (Atharvav. 11,8, Gesch. d. Phil. I, 270 fg.):

> Als sich Manyu eine Gattin
> [Aus des Sañkalpa Haus] erkor,

und nachdem er gesprochen: „wohl ergehe es allen Geschöpfen!“ möge er die Weihe *(dîkshâ)* begehen. Braunrot sei das Gewand, die Haare an Achselhöhle und Scham beseitige er; mit kleiner Tonsur, ohne Opferschnur, den Bauch als Gefäfs

habend, lebe er; warum so? weil seine Meditation der Seele gilt. Den Arm emporgereckt, frei in der Wahl des Weges sei er, ohne Aufenthaltsort schweife er umher; vom Bettel lebend, spende er keine Almosen[1]; nur einen Fetzen *(lava)* führe er bei sich, um [sein Trinkwasser zu seihen und die etwa darin befindlichen] Lebewesen zu erhalten. Eine Ausnahme [für die Regel des Umherschweifens] macht die Regenzeit.

Darüber sind auch die Verse:

1. Topf, Trinkschale und Feldflasche,
Die Dreistütze, das Schuhepaar,
Geflickten Mantel, Schutz gebend
Bei Winterfrost, das Lendentuch,

2. Badehose und Tuchseihe
Und dazu noch den Überwurf,
Die Opferschnur und die Veden, —
Das alles meide der Asket.[2]

3. Baden, Nachsinnen und Reinheit
Durch heil'ge Wasser streb' er an;
Auf Sandbänken im Flufs liegend
Oder in Tempeln schlafe er.

4. Nicht übermäfsig anspannend
Weder in Lust noch Schmerz den Leib,
Nicht sich freuend, wenn man ihn lobt,
Nicht fluchend denen, die ihn schmähn.

5. Das ist der Wandel, den übend
Sie ihre Sinne töten ab.

---

[1] *bhikshâçî na dadyât* (Sannyâsa 3: *bhikshâçanaṃ dadhyât*): vielleicht ist an unserer Stelle zu lesen *bhikshâçî 'shad adyât* „vom Bettel lebend, esse er spärlich".

[2] Vers 1—2 kehrt wieder Sannyâsa 4, *v.* 1—2, mit einer kleinen Änderung, durch welche jedoch der Gedanke in sein gerades Gegenteil verkehrt wird; die aufgezählten Dinge werden dort allein dem Sannyâsin gestattet, während nach der strengern Observanz unserer Upanishad sogar sie ihm verboten werden.

Paramahansa-Upanishad.

Hansa, die wandernde (wilde) Gans, deren Umherschweifen schon im Ṛigveda (1,163,10. 3,8,9) und öfter in den Upanishad's (Chând. 4,1. Çvet. 1,6. 3,18) erwähnt wird, dient als Symbol einerseits der wandernden Seele, anderseits des heimatlos umherpilgernden Parivrâjaka, welcher im Stadium seiner höchsten Vollendung *Paramahansa* „höchster Wandervogel“ heifst. Von ihm entwirft unsere Upanishad ein schönes und anschauliches Bild, indem sie schildert, wie derselbe auf die Welt und allen Hang zu ihr verzichtet hat, um in dem Bewufstsein der Einheit mit Brahman, mit dem Bhagavân, einen vollen Ersatz für dieselbe zu finden. Unter dem *Bhagavân* kann hier nicht mit Nârâyaṇa, der sich auf Chând. 7 beruft, Sanatkumâra, sondern nur, wie Çankarânanda bemerkt, *Hiraṇyagarbha*, d. h. das persönlich aufgefafste Brahman verstanden werden (vgl. die Worte zu Anfang: „all sein Denken ist allezeit bei mir, darum bin auch ich allezeit in ihm“). Die Schilderung, welche der Bhagavân von dem vollendeten Asketen entwirft, stimmt im wesentlichen mit der der vorhergehenden Upanishad's überein, macht aber im ganzen den Eindruck, einer spätern Zeit anzugehören, in welcher, wie die eingelegten Verse sowie auch die Warnungen am Schlusse zu verstehen geben, der Stand des Sannyâsin und seine Freiheit vom Gesetze gelegentlich schon als Deckmantel zügelloser Gelüste benutzt werden mochte.

1. Welches ist jener Weg der Yogin's, der Paramahansa's? Und welches ist ihr Verhalten? — So befragte den Bhagavân, ihm sich nahend, Nârada.

Da sprach der Bhagavân:

Jener Weg der Paramahansa's ist schwer in der Welt zu finden und nicht vielbetreten. Wenn ihn aber einer betritt, der ist in steter Reinheit verharrend, der ist ein vedischer Mann, so meinen die Weisen, ist ein grofser Mann. All sein Denken ist allezeit bei mir; darum bin auch ich allezeit in ihm.

Er aber tut von sich Kinder, Freunde, Weib, Verwandte, die Haarlocke und Opferschnur, das Vedastudium und alle Werke, er verzichtet auf die ganze Welt und greift zum Lendentuch, zu Stab und Decke, nur noch bestrebt, seinen Leib zu erhalten und andern hilfreich beizustehn. —

Aber dieser ist noch nicht der höchste; und fragst du, wer der höchste ist, — der ist es, 2. welcher als Paramahaṅsa nicht Stab, nicht Haarlocke, nicht Opferschnur, nicht Decke mehr trägt, nicht mehr nach Kälte und Hitze, nach Lust und Schmerz, nach Ehre und Unehre fragt, sondern frei ist von den sechs Wogen [des Saṃsâra: Hunger, Durst, Kummer, Wahn, Alter und Tod], indem er Tadel, Stolz, Eifersucht, Trug, Hochmut, Wunsch, Hafs, Lust, Schmerz, Verlangen, Zorn, Habgier, Wahn, Freude, Ärger, Selbstsucht und alles dergleichen dahinten läfst; und weil von ihm sein eigner Leib nur als ein Aas wird angesehen, so wendet er sich von diesem verkommenen Leibe, welcher die Ursache ist von Zweifel, Verkehrtheit und Irrtum, für immer ab, richtet auf jenes [Brahman] beständig sein Erkennen, nimmt in ihm selber seinen Stand und weifs von ihm dem Ruhigen, Unwandelbaren: „jener Zweitlose, ganz aus Wonne und Erkenntnis Bestehende bin ich selbst, er ist meine höchste Stätte, meine Haarlocke, meine Opferschnur!" Dann ist durch die Erkenntnis der Einheit des Âtman und Paramâtman die Scheidewand zwischen beiden eingerissen, und das ist die wahre Verbindungszeit (auch: Dämmerungsandacht, *sandhyâ*).

3. Wer, alle Lüste aufgebend,
Im Zweitlosen, im Höchsten steht,
Erkenntnis nur als Stab tragend,
Der heifst mit Recht Einstabiger (Asket).

Doch wer, des Wissens bar, weil er
Den Hochstab trägt, von allem ifst,
Der fährt zur furchtbarsten Hölle,
Die da heifst „grofse Brüllerin".

Wer diesen Unterschied versteht, der ist ein Paramahaṅsa. 4. Sein Kleid ist der Weltraum, er kennt nicht Verehrung, nicht Manenspende, nicht Tadel noch Lob, nicht Opferruf,

sondern lebt, wie es eben kommt[1], als Bettler. Er lockt nicht an, und er stöfst nicht ab; für ihn gibt es keine Vedasprüche mehr, keine Meditation, keine Verehrung, kein Sichtbares und kein Unsichtbares, kein Gesondertes und kein Ungesondertes, kein Ich, kein Du und keine Welt. Ohne Behausung lebt er als Bettler; mit Gold und dergleichen befafst er sich nicht, kein Sichtbares gibt es für ihn und kein Anschauen. — Aber durch blofses Anschauen, meint ihr, schade er sich nicht? — Wohl schadet er sich dadurch. Weil er ein Asket ist, darum, wenn er das Gold mit Lust anschaut, wird er zum Brahmanmörder; weil er ein Asket ist, darum, wenn er das Gold mit Lust berührt, wird er zum Paulkasa; weil er ein Asket ist, darum, wenn er das Gold mit Lust ergreift, wird er zum Seelenmörder. Darum soll der Asket das Gold nicht mit Lust ansehen, berühren, ergreifen; von allen Wünschen, die ihm in den Sinn kommen, soll er sich wegwenden. Im Schmerze unentwegt, in der Lust ohne Verlangen, in der Begierde entsagend, allerwärts weder am Schönen noch Unschönen hängend, ist er ohne Hafs und ohne Freude. Aller Sinne Regung ist zur Ruhe gekommen, nur in der Erkenntnis verharrt er, festgegründet im Âtman. Das ist der wahre Yogin, ist der Wissende; sein Bewufstsein ist erfüllt mit dem, dessen einziger Geschmack vollkommene Wonne ist. Dieses Brahman bin ich, so weifs er und hat das Ziel erreicht, — dieses Brahman bin ich, so weifs er und hat das Ziel erreicht.

---

[1] Vgl. Bṛih. 3,5. Gauḍap. 2,37 (oben S. 437 Anm., 587).

Jâbâla-Upanishad.

Die *Jâbâla*'s werden im Caraṇavyûha (Ind. Stud. III, 262) als eine Zweigschule des Yajurveda aufgezählt; Çaṅkara im Kommentar zu den Brahmasûtra's zitiert als *„Jâbâlânâm“* oder *„Jâbâlânâṃ çrutiḥ“* dreizehn Stellen, von denen sich neun in unserer Upanishad wiederfinden (System des Vedânta, S. 33), und auch schon Bâdarâyaṇa (Brahmasûtra 1,2,32) scheint sich auf eine Stelle derselben zu beziehen. Ferner wird von Sâyaṇa zu Taitt. Âr. 2,11 p. 246 der Anfang des sechsten Kapitels unserer Upanishad als eine Stelle der *Jâbâla-çâkhâ-adhyâyinaḥ* angeführt. Hiernach scheint eine Çâkhâ der Jâbâla's wirklich bestanden zu haben, von welcher jedoch unsere Upanishad (wie schon die in ihr nicht mehr nachweisbaren Jâbâla-Zitate Çaṅkara's zeigen) nur einen Teil bildete, der freilich, seiner ganzen Haltung nach zu schliefsen, mit den übrigen Sannyâsa-Upanishad's auf gleicher Stufe zu stehen scheint und jedenfalls an Altertümlichkeit nicht entfernt mit den verwandten Partien der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad verglichen werden kann.

Nach dem Vorbilde von Bṛih. 3—4 ist es auch hier Yâjñavalkya, welcher in den fünf ersten Kapiteln auf die ihm von Bṛihaspati, Atri, den Brahmanschülern, Janaka und nochmals Atri gestellten Fragen antwortet.

1. Über Avimuktam als den Opferplatz der Götter und den Brahmansitz aller Wesen. *Avimuktam*, „das [von Çiva] nicht Verlassene“, ist eine Gegend in Benares, in weiterm Sinne Benares selbst. Wer dort stirbt, dem wird durch die Gnade des Çiva die Erlösung zuteil (oben S. 617, Anm.). Der Parivrâjaka aber (wie er auch die Opferfeuer und die Opferschnur in sein Selbst aufgenommen hat) trägt dieses Avimuktam an sich als den Punkt zwischen Augenbrauen und Nase. Diese allegorische Umdeutung von Avimuktam folgt zwar erst im nächsten Abschnitte, wird aber bereits im gegenwärtigen vorausgesetzt, so dafs derselbe nur dem Eingeweihten ganz verständlich ist.

2. Bei Benares münden in den Ganges zwei kleine Flüfschen: oberhalb der Stadt die, meist wasserlose, *Asî* und unterhalb derselben die ebenfalls nur kleine *Varaṇâ;* von beiden soll die Stadt Benares ihren Namen *Vârâṇasî* führen. Diesen Ort zwischen der Varaṇâ und Asî, an

welchem der höchste Âtman thront, trägt der Parivrâjaka immer bei sich als den Ort, wo die beiden Augenbrauen an der Nasenwurzel zusammentreffen, ähnlich wie die beiden Flüfschen bei Benares. Künstlich wird dabei der Name der Stadt in *Varaṇâ* und *Nâsî* zerlegt, um ein Wortspiel mit *vârayati* und *nâçayati* zu gewinnen.

3. Den ihn befragenden Brahmanschülern empfiehlt Yâjñavalkya als Mittel der Unsterblichkeit das *Çatarudriyam* (Vâj. Saṃh. XVI), indem die Hunderte von Rudra's, die in demselben vorkommen, als Benennungen des Unsterblichen (d. h. des Âtman) aufgefafst werden.

4. Janaka fragt den Yâjñavalkya (im Anschlusse, wie es scheint, an Bṛih. 4,4,22) nach dem Auszuge der Sannyâsin's, worauf dieser ganz ähnlich wie in den andern Sannyâsa-Upanishad's beschrieben wird. Wie Kaṇṭhaçruti 1 das Vaiçvânara-Opfer, wird hier dem Entsagenden ein Opfer an Agni als Vertreter des Prâṇa und ein Opfer an die drei Guṇa's der Sâṅkhyalehre vorgeschrieben. Das Riechen am Feuer hat wohl den Sinn, dafs dasselbe dadurch symbolisch in den Leib des Sannyâsin aufgenommen wird.

5. Auf Befragen des Atri wird dem Parivrâjaka als einzige Pflicht die Speisung und Bekleidung des Prâṇa im Sinne von Chând. 5,19 fg. und 5,2 empfohlen. Am Schlusse werden die Worte *esha panthâḥ* etc. aus Bṛih. 4,4,9 wiederholt und auf den Sannyâsin bezogen.

6. Der Schlufsabschnitt schildert, nach Aufzählung einer Reihe grofser Vorbilder, den Aufzug, die Lebensweise und den Aufenthaltsort des Sannyâsin; der ganze Abschnitt kehrt in ähnlicher Weise am Schlusse der Bhikshuka-Up. und teilweise auch an dem der Âçrama-Up. wieder.

1.

Om!

Bṛihaspati sprach zu Yâjñavalkya: „Dem selbst Kurukshetram nachsteht als Opferplatz der Götter und als Brahmansitz aller Wesen [das sage mir].“ — Er sprach: „Fürwahr, *Avimuktam* ist das [wahre] Kurukshetram, der Opferplatz der Götter und der Brahmansitz aller Wesen.

Darum, wo er auch immer wandert, da denke er [der an keine heilige Orte mehr sich bindende Parivrâjaka]: hier fürwahr ist das [wahre] Kurukshetram, der Opferplatz der Götter und der Brahmansitz aller Wesen. Denn hier, wenn aus einem die Lebensgeister ausziehen, spricht Rudra den errettenden Spruch, durch welchen er der Unsterblichkeit teilhaft, der Erlösung teilhaft wird. Darum soll man Avimuktam verehren, soll man Avimuktam [das nicht Verlassene] nicht verlassen!“ — „So ist es, o Yâjñavalkya.“

2.

Da befragte den Yâjñavalkya Atri: „Jenen unendlichen, unoffenbaren Âtman, wie kann ich den erkennen?“ — Und Yâjñavalkya sprach: „In Avimuktam ist er zu verehren! jener unendliche, unoffenbare Âtman, der ist in Avimuktam befindlich.“ — „Aber wo ist dieser Avimukta-Ort zu suchen?“ — „Er ist zu suchen zwischen der Varaṇâ und der Nâsî.“ — „Aber was ist die Varaṇâ und was die Nâsî?“ — „Weil sie alle von den Leibesorganen begangenen Fehler [vom Âtman] fern hält *(vârayati)*, darum heifst sie Varaṇâ; weil sie alle von den Leibesorganen begangenen Sünden vernichtet *(nâçayati)*, darum heifst sie Nâsî.“ — „Aber wo ist der Ort jenes Avimuktam?“ — „Es ist der Verbindungsort zwischen Augenbrauen und Nase. Denn dieser ist der Verbindungsort zwischen der Himmelswelt und der höchsten Welt [des Brahman]. Darum verehren die Brahmankenner diesen Verbindungsort als die Verbindungszeit (Dämmerung). Denn in Avimuktam, so wissen sie, soll man ihn [den Âtman] verehren. Der bekundet sein Wissen als *avimuktam* (unverlierbar), wer dieses also weifs.“

3.

Da sprachen zu ihm die Brahmanschüler: „Durch welches [Gebetes] Murmelung wird Unsterblichkeit erlangt, das sage!“ — Yâjñavalkya sprach: „Durch das *Çatarudriyam*; denn dieses sind die Namen des Unsterblichen, und durch sie wird man unsterblich.“ — „So ist es, o Yâjñavalkya!“

4.

Da nahte sich Janaka, der König von Videha, dem Yâjñavalkya und sprach: „Erkläre mir, o Erhabener, die Entsagung *(sannyâsa)*!“ — Und Yâjñavalkya sprach: „Hat man die Brahmanschülerschaft beendet, so werde man ein Hausvater; nachdem man ein Hausvater gewesen, werde man ein Waldeinsiedler; nachdem man ein Waldeinsiedler gewesen, ziehe man pilgernd umher [als *Parivrâjaka*, *Bhikshu*, *Sannyâsin*]. Oder auch, man mag sogleich nach der Brahmanschülerschaft

umherpilgern, oder nach der Hausvaterschaft, oder nach der Waldeinsiedlerschaft. Und auch sonst, mag man ein Gelübde getan haben oder nicht getan haben, mag man das Entlassungsbad genommen oder nicht genommen haben, mag man die Hausfeuer ausgehen lassen oder [schon] ohne Feuer sein, — von dem Tage an, an welchem man entsagt, soll man als Pilger umherwandern. Hierbei vollbringen einige das Opfer an Prajâpati[1]; aber das soll man nicht tun, sondern nur das Opfer an Agni soll man bringen, denn Agni ist der Prâṇa; dem Prâṇa also opfert man dadurch. Sodann soll man das *Traidhâtavîya*-Opfer bringen; damit werden die drei Dhâtu's (Grundstoffe), nämlich Sattvam, Rajas und Tamas verehrt.

Dies ist der Platz, der dir gebührt,
Wo du geboren leuchtest auf;
Ihn kennend, Agni, steig' hinauf
Und mache wachsen unser Gut!

mit diesem Spruche (Atharvav. 3,20,1) soll man dabei am Feuer riechen. Nämlich der Platz (Ursprungsort, *yoni*) des Feuers ist der Prâṇa, und man sagt damit: «gehe hin zum Prâṇa, svâhâ!»

Oder auch der [Priester] mag aus einem Dorfe das Feuer holen und ihn [den Sannyâsin], wie beschrieben, am Feuer riechen lassen. Kann er kein Feuer bekommen, so soll er im Wasser opfern, denn das Wasser ist alle Gottheiten. Und nachdem er mit den Worten: «Om, ich opfere allen Gottheiten, svâhâ!» geopfert, soll er davon nehmen und mitsamt dem Opferschmalz die heilsame Opferspeise verzehren. Dabei wird er finden, dafs der Erlösungsspruch [Om] alle drei Veden ist; denn dieser ist das Brahman, das soll man verehren. So verhält sich dieses, o Erhabener.“

Also sprach Yâjñavalkya.

---

[1] An die Stelle des Opfers an Prajâpati (welches, wie es scheint, Loskaufung von der Pflicht der Fortpflanzung bedeutet) tritt das Opfer an den Prâṇa (der Asket bedarf keiner Nachkommen, da ihm alles Lebende Nachkommen ist, Bṛih. 4,4,22). — Es scheint hier eine Polemik gegen die Kaṇṭhaçruti 4 (oben S. 701) gegebene Vorschrift vorzuliegen.

5.

Da befragte den Yâjñavalkya Atri: „Ich frage dich, Yâjñavalkya, wie ein Brahmane ohne Opferschnur sein kann?" — Und Yâjñavalkya sprach: „Dieses ist seine Opferschnur, was der Âtman ist; dafs er sich nährt, und dafs er den Mund ausspült, das ist die Opfervorschrift der Parivrâjaka's, mag er im übrigen den Heldentod wählen, oder der Nahrung sich enthalten, oder ins Wasser gehen, oder ins Feuer gehen, oder [sonstwie] die grofse Reise antreten.

So also geschieht es, dafs der Pilger, farblosen Kleides, kahlköpfig, ohne Angehörige, rein, truglos, vom Bettel lebend, zum Brahmansein gestaltet wird. Ist er aber zu krank [um diese Lebensweise einzuhalten], so mag er auch im Geiste und Worte nur die Entsagung üben.

Dieses ist der von Brahman gefundene Pfad, auf ihm geht der Entsagende, der Brahmanwissende (vgl. Bṛih. 4,4,9).

So verhält es sich mit diesem, o Erhabener."

Also sprach Yâjñavalkya.

6.

So waren die *Paramahaṅsa*'s genannten Männer, ein Saṃvartaka, Âruṇi, Çvetaketu, Durvâsas, Ṛibhu, Nidâgha, Jaḍabharata, Dattâtreya, Raivataka und andere, ohne sichtbare Abzeichen und verborgenen Wandels, wie Unsinnige sich benehmend, doch nicht unsinnig.

Dreistab, Wassertopf, Trinkschale, Feldflasche, Trinksieb, Haarlocke und Opferschnur, dieses alles möge man mit den Worten „*bhûḥ svâhâ*" ins Wasser werfen und den Âtman suchen.

Nackend wie er geboren, über die Gegensätze [Lust und Schmerz usw.] erhaben, ohne Angehörige, dem Wege zur Wahrheit, zum Brahman ganz hingegeben, mit reinem Herzen nur um das Leben zu unterhalten zur vorgeschriebenen Zeit zwanglos zum Betteln ausgehend, nur mit dem Bauch als Gefäfs und gleichmütig bleibend, mag er etwas erhalten oder nicht, — sei es in einem öden Hause, einem Göttertempel, auf einem Grashaufen, einem Ameisenhaufen, an einer Baumwurzel, in einer Töpferwerkstatt, bei einem Feueropfer, auf

einer Flufsinsel, in einer Berghöhle, einer Schlucht, einem hohlen Baume, an einem Wasserfalle oder auf dem Erdboden heimatlos weilend, ohne Streben, ohne Selbstheit, dem reinen Denken ganz ergeben, im höchsten Âtman feststehend, alle unlauteren Werke ausrottend, — wer so durch die Entsagung des Leibes ledig wird, der heifst ein Paramahaṅsa, — der heifst ein Paramahaṅsa!

Âçrama-Upanishad.

Über die vier Âçrama's oder Übungsstadien, in welchen das Leben des Ârya verlaufen sollte, und ihre Entstehung vgl. oben S. 3. 96. Das letzte Lebensstadium ist das des *Sannyâsin*, *Bhikshu*, *Parivrâjaka*, welcher, wie diese Namen besagen, „alles von sich wirft", „vom Bettel lebt" und „heimatlos umherpilgert". Öfter vorkommend ist die Einteilung dieser Sannyâsin's in vier Arten als *Kuṭîcara*'s (oder *Kuṭîcaka*'s), *Bahûdaka*'s, *Hansa*'s und *Paramahansa*'s; dieselbe scheint sich ursprünglich, nach den Namen zu schliefsen, auf die verschiedenen Aufenthaltsorte (in der Nähe von Hütten, am Wasser, unstät in Städten und Dörfern, gänzlich unbestimmt) des Parivrâjaka zu beziehen und erst später zu einer Rangordnung der stufenweise zunehmenden Vollendung geworden zu sein. So in einem Verse des Mahâbhâratam (13,6478):

caturvidhâ bhikshavas te, Kuṭîcaka-Bahûdakau,
Hansaḥ Paramahansaç ca; yo yaḥ paççât, sa uttamaḥ.

Man vergleiche dazu namentlich die von Mâdhava gesammelten Stellen älterer Autoritäten bei Aufrecht, Oxf. Cat. p. 269 a.

Diese vier Stufen des Sannyâsatums werden kurz charakterisiert in einem Upanishadtexte, welcher als *Bhikshuka-Upanishad* in der Muktikâ-Sammlung (No. 60, Telugudruck p. 552) Aufnahme gefunden hat. Derselbe Text bildet (in etwas abweichender Rezension) nur das vierte Kapitel der gegenwärtigen Upanishad, welchem drei andre vorangestellt werden, die auch die drei übrigen Âçrama's in gleicher Weise durchgehen und in jedem derselben vier Klassen unterscheiden. Nicht deutlich erkennbar ist, ob alle diese Unterarten als verschiedene, nebeneinander bestehende Richtungen oder auch schon in den drei ersten Âçrama's als aufsteigende, nacheinander zu durchlaufende Stufen zu denken sind. Wahrscheinlich handelt es sich dabei, ähnlich wie bei den Âçrama's selbst (oben S. 96—97), um ursprünglich nebeneinander bestehende Spielarten, welche dann im System zu einer aufsteigenden Stufenreihe zusammengefafst wurden. Jedenfalls ist diese Systematisierung nur sekundär und künstlich; auch wollen die Namen mehrfach mit der gegebenen Beschreibung nicht recht zusammenstimmen. Unverständlich ist namentlich, wie der *Prâjâpatya*, nach

der ersten von ihm gegebenen Definition, zur Klasse der Brahmacârin's gerechnet werden kann. Die hier gegebenen Namen und Erklärungen sind also wohl mit Vorsicht aufzunehmen und werden nur, soweit sie von andrer Seite Bestätigung finden, als Quelle zur Kenntnis des Âçramawesens dienen dürfen.

Unsere Upanishad, welche in Colebrooke's Liste die letzte bildet, fehlt im Oupnekhat, und auch von Nârâyaṇa ist bis jetzt nicht sicher nachweisbar (oben S. 540), dafs er dieselbe in seiner Liste aufgeführt und kommentiert habe; wie denn überhaupt ein Kommentar über sie bis jetzt nicht zum Vorschein gekommen ist.

1.

Nun ist weiter zu sagen, dafs es vier Âçrama's mit sechzehn Unterarten gibt.

Die *Brahmacârin*'s (Brahmanschüler) sind vierfach als *Gâyatra*, *Brâhmaṇa*, *Prâjâpatya* und *Bṛihan*.

Gâyatra ist derjenige, welcher nach geschehener Einführung, drei [Tage und] Nächte hindurch nichts Gesalzenes essend, mit dem Gâyatraspruche sich beschäftigt.

Brâhmaṇa ist derjenige, welcher achtundvierzig Jahre hindurch die Vedalehrzeit durchhält, nämlich zwölf Jahre für jeden Veda, oder auch nur so lange, bis er den Veda ausstudiert hat.

Prâjâpatya ist derjenige, welcher, sich mit seiner Gattin begnügend, dieselbe zur Zeit der Ṛitu's besucht und von andern Frauen sich allezeit fern hält.

Oder auch: *Brâhmaṇa* ist der, welcher vierundzwanzig Jahre im Hause des Lehrers wohnt, *Prâjâpatya*, welcher daselbst achtundvierzig Jahre wohnt.

Bṛihan ist derjenige, welcher als Naishṭhika [beständig in der Keuschheit] bis zu seinem Tode den Lehrer nicht verläfst.

2.

Auch die *Gṛihastha*'s (Hausväter) sind vierfach als *Vârttâkavṛitti*'s, *Çâlînavṛitti*'s, *Yâyâvara*'s und *Ghorasannyâsika*'s.

Vârttâkavṛitti's (von Feldfrüchten lebend) sind diejenigen, welche, Ackerbau, Viehzucht und Handel unbescholten treibend und hundertjahrelange Opferwerke übend, nach dem Âtman trachten.

Çâlînavṛitti's (sefshaft lebend) sind diejenigen, welche, opfernd ohne opfern zu lassen, studierend ohne zu lehren und gebend ohne zu nehmen und hundertjahrelange Opferwerke übend, nach dem Âtman trachten.

Yâyâvara's (wanderlustig) sind diejenigen, welche opfernd und opfern lassend, studierend und lehrend, gebend und nehmend und hundertjahrelange Opferwerke übend, nach dem Âtman trachten.

Ghorasannyâsika's (furchtbare Entsagung übend) sind diejenigen, welche, nur mit auserlesenem und filtriertem Wasser ihr Werk vollbringend, nur mit täglich gelesenen Ähren ihren Unterhalt bestreitend und hundertjahrelange Opferwerke übend, nach dem Âtman trachten.

3.

Auch die *Vânaprastha*'s sind vierfach als *Vaikhânasa*'s, *Udumbara*'s, *Vâlakhilya*'s und *Phenapa*'s.

Vaikhânasa's (Nachfolger des Vikhânasa) sind diejenigen, welche, mit Kräutern und Bäumen, die auf unbestelltem Boden wachsen, und mit aufserhalb des Dorfes vollzogenen [Zeremonien] die Pflege der heiligen Feuer übend und so den Brauch der fünf grofsen Opfer ausführend, nach dem Âtman trachten.

Udumbara's (*Audumbara*'s? Feigensammler) sind diejenigen, welche, wenn sie morgens aufstehen, aus der Gegend, auf welche ihr Blick fällt, Körner von Feigenbäumen, Judendorn, Reis und Hirse sammeln und, mit ihnen die Pflege der heiligen Feuer übend und so den Brauch der fünf grofsen Opfer ausführend, nach dem Âtman trachten.

Vâlakhilya's (Kahlköpfe) sind diejenigen, welche, die Haarlocke tragend und mit einem Zeuglappen, Fell oder Baumbastgewand umkleidet, am Vollmondstage des Monats Kârttika [dem Festtage des Çiva] Blumen und Früchte spendend, die weiteren acht Monate [bis zum Eintritt der Regenzeit] sich ihren Lebensunterhalt beschaffend, die Pflege der heiligen Feuer übend und so den Brauch der fünf grofsen Opfer ausführend, nach dem Âtman trachten.

Die *Phenapa*'s (Schaumtrinker) sind diejenigen, welche, indem sie sich wie Unsinnige von abgefallenen Blättern und Früchten nähren und wo es immer ist wohnen, die Pflege der heiligen Feuer übend und so den Brauch der fünf grofsen Opfer ausführend, nach dem Âtman trachten.

4.

Auch die *Parivrâjaka*'s sind vierfach als *Kuṭîcara*'s, *Bahûdaka*'s, *Hañsa*'s und *Paramahañsa*'s.

Die *Kuṭîcara*'s (Hüttenbesucher) sind diejenigen, welche, in den Häusern ihrer Kinder das Betteln betreibend, nach dem Âtman trachten.

Die *Bahûdaka*'s (die Wasserfreunde) sind diejenigen, welche, ausgerüstet mit Dreistab, Wassertopf, Feldflasche, Seitenlocken, Wassersieb, Trinkschale, Schuhen, Sitz, Haarlocke, Opferschnur, Lendentuch und rotbraunem Gewand, in wohlgesitteten Brahmanenfamilien das Betteln betreibend, nach dem Âtman trachten.

Die *Hañsa*'s (Wandervögel) sind diejenigen, welche, den Einstab tragend, ohne Haarlocke, die Opferschnur umhabend, mit Feldflasche und Wassertopf in der Hand, in einem Dorfe nur eine Nacht, in einer Stadt und an heiligen Badeplätzen fünf Nächte wohnend, jedoch dabei eine Nacht oder zwei Nächte hindurch beschwerliche Übungen, wie das Mondlaufsfasten, anstellend, nach dem Âtman trachten.

Die *Paramahañsa*'s (höchste Wandervögel) sind diejenigen, welche ohne Stab, kahlköpfig, mit Lumpen und Lendentuch bekleidet, ohne bestimmte Abzeichen und ohne bestimmte Lebensweise, obwohl nicht unsinnig, doch gleichwie Unsinnige einherziehend, Dreistab, Wassertopf, Feldflasche, Seitenlocken, Wassersieb, Trinkschale, Schuhe, Sitz, Haarlocke und Opferschnur von sich tuend, in einem verlassenen Hause oder bei einem Göttertempel weilend, kein Recht, kein Unrecht, keine Unwahrheit mehr kennen, alles ertragen, bei allem gelassen bleiben, Erdklumpen, Steine und Gold für gleich erachten, und, wie es gerade kommt, bei allen vier Kasten das Betteln betreibend, ihre Seele erlösen, — ihre Seele erlösen.

Atharva-çiras (Atharvaçira'-Upanishad).[1]

Diese Upanishad, welche sich selbst pag. 10,9 (der Calcuttaer Ausgabe) *Atharvaçiras* (d. h. wohl: „Hauptsache des Atharvaveda“, — vgl. *Vedânta* „Endziel des Veda“) nennt und 9,3 den (wohl mifsverstandenen) Vers Atharvav. 10,2,27 zur Erläuterung dieses Namens zitiert, feiert als Prinzip aller Dinge und als höchstes Ziel, *parama-param* (nicht *param aparam*), *parâyaṇam*, den Rudra (Îçâna, Bhagavân Maheçvara, — der Name *Çiva* kommt nicht vor). Rudra ist Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ist allumfassend und der Dinge Innerstes, ist das Offenbare und das Unoffenbare. Wer ihn weifs, weifs damit alles 1,12; nur durch Schweigen ist er zu verkünden 7,13. Sein Symbol ist der Laut Om, und speziell die dreiundeinhalbte (imaginäre) Mora desselben 4,10. Rudra weilt im Herzen 4,10 und durchdringt die ganze Schöpfung 8,10 fg., welche aus neun Himmeln, neun Lufträumen und neun Erden besteht 9,5. Er absorbiert, wenn er sich als Schlange zusammenringelt, die Welt und läfst sie aus seinem Hauche wieder hervorgehen 9,10 fg. Er ist die Einheit der Lebensorgane und der entsprechenden Gottheiten 6,1 fg. Der Mensch ist sein Geschöpf *(paçu)* und an den Strick *(pâça)* des Erdendaseins gebunden. Die Erlösung von Geburt, Leiden, Tod, 5,10, erfolgt, indem man Zorn und Begierde *(tṛishṇâ)*, die Erde als Wurzel der Kausalitätskette *(hetujâlasya mûlam)* und alle Habe in Rudra aufgibt 7,3. 8,3. — Die Upanishad scheint einer Sekte der Pâçupata's anzugehören, als deren Gelübde *(vratam pâçu-*

---

[1] Zur Anordnung. Weiter folgen fünf Upanishad's, welche den Gott *Çiva* als eine symbolische Personifikation des *Âtman* auffassen, nämlich: *Atharvaçiras, Atharvaçikhâ, Nîlarudra, Kâlâgnirudra* und *Kaivalya*. Wir behalten diese, aus Colebrooke's und Nârâyaṇa's Liste sich ergebende Reihenfolge bei, wiewohl sie gewifs nicht durchweg der Entstehungszeit entspricht, da die *Nîlarudra-Upanishad*, sofern sie nur einen Auszug aus Vâj. Saṃh. 16 und ähnlichen Stellen darbietet, bei weitem das älteste Stück ist, auch die *Kaivalya-Upanishad*, ungeachtet ihrer späten Stellung in den genannten Verzeichnissen, ihrem Hauptinhalte nach aus verhältnismäfsig alter, der Çvetâçvatara-, Muṇḍaka- und Mahânârâyaṇa-Upanishad nahestehender Zeit stammen dürfte.

patam) das symbolische Bestreichen mit Asche erwähnt wird 8,8. Die weitere Systematik der Pâçupata's kommt in dieser Upanishad noch nicht vor. Der Text derselben ist vielfach korrupt, so dafs durch Konjekturen geholfen werden mufste.

1.

Om! Es geschah einmal, dafs die Götter zur Himmels- ed. Calc. p. 1.
welt gingen. Und sie fragten den Rudra: „Wer bist du?“ — Und er sprach: „Ich bin der Eine [welcher] zuerst war, ich bestehe und ich werde sein. Kein anderer ist aufser mir vorhanden. Ich bin es [der] aus dem Innern in das Innere drang, der auch in das Innere des Raumes drang. Ich bin ewig und nichtewig, offenbar und nichtoffenbar, Brahman und Nicht-Brahman. Ich bin östlich und westlich, bin nach Süden und nördlich, ich bin unten und bin oben (Chând. 7,25,1), bin die Gegenden und Nebengegenden. Ich bin männlich und sächlich und das Weibliche (Atharvav. 10,8,27). Ich bin die Sâvitrî und die Gâyatrî, bin die Trishṭubh, die Jagatî und Anushṭubh. Ich bin der Schein und bin die Wahrheit. Ich bin die Feuer Gârhapatya und Dakshiṇa und Âhavanîya. Ich bin die Kuh und die Büffelkuh. Ich bin Ṛic, Yajus und Sâman, und bin die Atharvâñgiras'. Ich bin der älteste, der edelste, bin der beste (Bṛih. 6,1,1). Ich bin das Wasser und bin das Feuer, verborgen bin ich in den Reibhölzern. Ich bin das Unvergängliche und bin das Vergängliche. Ich bin die Lotosblüte und bin die Somaseihe. Ich bin das Gewaltige, bin in der Mitte und draufsen, bin «das im Osten [geborene] Licht» (Atharvav. 4,1,1). Ich bin alle, bin das Unendliche.[1] Der wird zu allen zugleich, wer mich weifs. Der weifs die Götter und alle Veden mit den Vedâñga's. Und ich bin es auch, der ich das Brahman durch die Brahmanen, die Kuh durch die Stiere, die Brahmanen durch Brahmanwürde, die Opferspeise durch Opferspeise, das Leben durch Leben, die Wahrheit durch Wahrheit, das Recht durch Recht sättige ver- p. 2.
mittelst meiner Kraft.“ — Da geschah es, dafs die Götter den Rudra befragten, dafs die Götter den Rudra anschauten, dafs

[1] Lesart und Sinn sind hier und in den nächsten Zeilen sehr unsicher.

die Götter den Rudra überdachten, dafs die Götter mit erhobenen Armen den Rudra [mit folgendem Lobgesange] preisen.

2.

Om!

Rudra ist dieser Erhabene und Brahmán, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „ „ „ „ Vishṇu, „ „ „ „
„ „ „ „ „ Skanda, „ „ „ „
„ „ „ „ „ Indra, „ „ „ „
„ „ „ „ „ Agni, „ „ „ „
„ „ „ „ „ Vâyu, „ „ „ „
„ „ „ „ „ Sûrya, „ „ „ „
„ „ „ „ „ Soma, „ „ „ „
„ „ „ „ „ die acht Greifer,
ihm sei Ehre, Ehre!
„ „ „ „ „ die acht Übergreifer (Bṛih. 3,2),
ihm sei Ehre, Ehre!
„ „ „ „ „ *bhûr*, „ „ „ „
„ „ „ „ „ *bhuvaḥ*, „ „ „ „
„ „ „ „ „ *svar*, „ „ „ „
„ „ „ „ „ *mahas* (Taitt. 1,5),
ihm sei Ehre, Ehre!
„ „ „ „ „ die Erde, „ „ „ „
ed. Calc. p. 3. „ „ „ „ „ der Luftraum,
ihm sei Ehre, Ehre!
„ „ „ „ „ der Himmel, „ „ „ „
„ „ „ „ „ die Wasser, „ „ „ „
„ „ „ „ „ das Feuer, „ „ „ „
„ „ „ „ „ Kâla, „ „ „ „
„ „ „ „ „ Yama, „ „ „ „
„ „ „ „ „ Mṛityu, „ „ „ „
„ „ „ „ „ das Unsterbliche,
ihm sei Ehre, Ehre!
„ „ „ „ „ der Äther, „ „ „ „
„ „ „ „ „ das All, „ „ „ „
„ „ „ „ „ das Grobe, „ „ „ „
„ „ „ „ „ das Feine, „ „ „ „

Rudra ist dieser Erhabene und das Weiſse, ihm sei Ehre, Ehre!
" " " " " das Schwarze,
ihm sei Ehre, Ehre!
" " " " " das Ganze, " " " "
" " " " " das Wahre, " " " "
" " " " " das Weltall, " " " "

3.

Bhûr ist dein Anfang, *bhuvar* deine Mitte, *svar* dein Haupt. ed. Calc. p. 4.
Du bist der allgestaltige, der Brahmán. Einer bist du, zweifach, dreifach. Wachstum bist du, Ruhe bist du, Gedeihen bist du. Geopfertes und Nichtgeopfertes, Gegebenes und Nichtgegebenes, Alles und Nichtalles, Ganzes und Nichtganzes, Getanes und Nichtgetanes, des Höchsten Höchstes (*paramaparam* zu trennen), das höchste Ziel bist du.

Wir tranken Soma, sind unsterblich worden,
Gingen ins Licht ein, fanden auf die Götter!
Was könnte jetzt Feindseligkeit uns schaden,
Was, o Unsterblicher, der Menschen Tücke! (Ṛigv. 8,48,3.)

Vor Soma und Sûrya ist der feine Geist. Aber die ganze Welt einbegriffen [implicite, *hitam*] ist jene Silbe [Om], welche das Prajâpati-artige, das Soma-artige, den feinen Geist, das Faſsbare durch ihr Unfaſsbares, das Sein durch ihr Sein, das Soma-artige durch ihr Soma-artiges, das Feine durch ihr Feines, das Windartige durch ihr Windartiges verschlingt. Ihr als der groſsen Verschlingerin sei Ehre, Ehre!

Im Herzen alle Gottheiten,
In ihm die Lebenshauche sind[1],
Als der, der stets die drei Moren
Überragt, bist im Herzen du!

Sein Haupt ist nördlich (Chând. 5,10,1), seine Füſse südlich. Der da nördlich ist, das ist der Laut Om, als der Laut Om ist er der heilige Ruf, als der heilige Ruf ist er alldurchdringend, als alldurchdringend ist er unendlich, als unendlich ist er das Rettende *(târam)*, als das Rettende ist er

[1] Vgl. den Vers Brahma-Up. 2, oben S. 682.

das Reine, als das Reine ist er das Feine, als das Feine ist er das Blitzartige, als das Blitzartige ist er das höchste Brahman, als das höchste Brahman ist er der Eine, als der Eine ist er Rudra, als Rudra ist er der Herr, als der Herr ist er der erhabene Maheçvara.

4.

ed. Calc. p. 5. Aber warum heifst er der Laut Om? — Weil er, wenn ausgesprochen, die Lebenshauche in die Höhe steigen macht, darum heifst er der Laut Om.

Und warum heifst er der heilige Ruf *(praṇava)*? — Weil er, wenn ausgesprochen, das aus Ṛic, Yajus, Sâman, Atharvâṅgiras bestehende Brahman den Brahmanen zuneigt *(praṇâmayati)* und geneigt macht, darum heifst er der heilige Ruf.

Aber warum heifst er alldurchdringend? — Weil er, wenn ausgesprochen, gleichsam wie mit Öl einen Sesamteigklumpen, das Ruheartige (Kâṭh. 3,13), das Eingewobene und Verwobene (Bṛih. 3,6) durchdringt und durchsetzt, darum heifst er alldurchdringend.

Aber warum heifst er unendlich? — Weil, wenn er ausgesprochen, in die Quere, nach oben und nach unten kein Ende desselben zu finden ist, darum heifst er unendlich.

Aber warum heifst er das Rettende? — Weil er, wenn ausgesprochen, aus der grofsen Furcht vor Empfängnis, Geburt, Krankheit, Alter, Tod und Seelenwanderung Rettung schafft und errettet, darum heifst er das Rettende.

Aber warum heifst er das Reine *(çu-klam)*? — Weil er, wenn ausgesprochen, lärmt *(klandate)* und müde macht *(klâmayati)*, darum heifst er das Reine.

Aber warum heifst er das Feine? — Weil er, wenn ausgesprochen, in feiner Gestalt sich der Leiber bemächtigt und alle Glieder überstreicht, darum heifst er das Feine.

Aber warum heifst er das Blitzartige? — Weil er, wenn ausgesprochen, es in der unoffenbaren *(avyakte)* grofsen Finsternis aufleuchten macht, darum heifst er das Blitzartige.

Aber warum heifst er das höchste Brahman? — Weil er das Höchste des Höchsten, das höchste Ziel, das Starke *(bṛihat)*

ist und durch starke [Zauberkraft] erstarken macht *(bṛihatyâ bṛiṅhayati)*, darum heifst er das höchste Brahman.

Aber warum heifst er der Eine? — Er der, alle Lebenskräfte *(prâṇâḥ)* verschlingend, indem er sie verschlingt, als ewiger sie zusammenfafst und wieder auseinanderbreitet, also dafs zu ihrem Meister die einen eilen und zu ihrem Meister wieder einige, und nach Süden, Westen, Norden und Osten wieder andere [als die den Prâṇa's entsprechenden Naturkräfte] hineilen, er ist ihrer aller Sammelplatz hier, und zusammenfassend einer geworden, streicht er hin [als der Lebenshauch] der Geschöpfe, — darum heifst er der Eine. ed. Calc. p. 6.

Aber warum heifst er Rudra? — Weil nur von den Sehern *(ṛi-shi)*, nicht von andern Verehrern, flugs *(dru-tam)* seine Wesenheit *(rû-pam)* erfafst wird, darum heifst er *Ru-dra*.

Aber warum heifst er der Herr? — Weil er der ist,

Der alle Götter mit seinen Herrscherkräften,
Mit Zeugungskräften auch beherrscht (vgl. Çvet. 3,1), —

Zu dir, o Held, aufschreien wir,
Wie Kühe, die zur Melkung gehn,
Dem Herrn des, das sich regt, dem himmelschauenden,
Dem Herrn, o Indra, des, das steht (Ṛigv. 7,32,22), —

darum heifst er der Herr.

Aber warum heifst er der erhabene Maheçvara? — Weil er die Verehrer *(bhaktân)* an der Erkenntnis teilnehmen läfst und mit ihr begnadigt; weil er die Rede [des Veda] in sich zurücknimmt und wieder ausströmen läfst (Bṛih. 2,4,10); weil er, alle Wesenheiten aufgebend, durch die Erkenntnis des Âtman und die Herrschaft des Yoga sich erhebt und erhaben ist, darum heifst er der erhabene Maheçvara.

Dieses ist die Kunde des Rudra.

5.

Der eine Gott in allen Welträumen,
Vordem geboren und im Mutterleibe;
Er ward geboren, wird geboren werden,
Ist in den Menschen und allgegenwärtig.
(Vâj. Saṃh. 32,4. Çvet. 2,16.)

Der eine Rudra — nicht ihm als zweitem [huldigt]! —
Ist's, der die Welt beherrscht mit Herrscherkräften;
Er weilt in den Wesen und rafft sie in sich ein zur Endzeit,
Wenn alle Wesen er einschlingt, der Hüter (Çvet. 3,2).

ed. Calc. p. 7. Der jedem Mutterschofs als der Eine vorsteht,
Durch den dies ganze Weltall aus sich breitet,
Wer den als Herrn, als Gott, reichspendend, preiswert
Erkennt, geht ein in jene Ruh für immer.
(Çvet. 4,11. Vgl. Çvet. 5,2. Kâṭh. 1,17.)

Fliehend die Welt, des Ursachnetzes Wurzel,
Erworbnes weislich hingebend an Rudra,

bekannten Rudra als die Einheit, als den ewigen, den alten an Labung-und-Kraft[1], die Geschöpfe, als den, der vor ihnen senkt des Todes Stricke.

Also geschieht es, dafs mittels jenes [heiligen Lautes], wenn er in die Seele dringt, durch seine dreiundeinhalbte Mora (der Îçvara) die Ruhe verleiht, die Erlösung des Geschöpfes *(paçu)* von seiner Fessel *(pâça).*

Nämlich die erste Mora [von $om = a + u + m$] hat Brahman als Gottheit und ist rot von Farbe; wer diese immerfort meditiert, der geht zur Stätte des Brahman.

Die zweite Mora aber hat Vishṇu als Gottheit und ist schwarz von Farbe; wer diese immerfort meditiert, der geht zur Stätte des Vishṇu.

Aber die dritte Mora hat den Îçâna als Gottheit und ist braun von Farbe; wer diese immerfort meditiert, der geht zur Stätte des Îçâna.

Aber die dreiundeinhalbte Mora hat sie alle als Gottheiten, ist unoffenbar, geht hinaus in die Weite, ist rein und dem Bergkristall gleich an Farbe; wer diese immerfort meditiert, der geht zur Stätte des Heiles.

Darum soll man dieses verehren! Lautlos verkünden es die Schweiger (Asketen), denn nicht ist es zu ergreifen.

Das ist der Weg, der nach Norden vorgezeichnet ist, auf

---

[1] *ishamûrjena;* aus der Formel *isham ûrjam* wird ungrammatisch das Kompositum *isham-ûrja* gebildet; so auch unten, p. 8,5. Einem ähnlichen Falle begegneten wir oben S. 347, Z. 2.

dem die Götter gehen (Chând. 5,10,1) und die Väter und die Ṛishi's zum Höchsten des Höchsten, zum höchsten Ziele.

Wer haaresspitzegrofs in Herzens Mitte ed. Calc. p. 8.
Den Alldurchdringer, Gott, den goldnen, teuern
Im eignen Selbste weilen sieht als Weiser,
Dem wird zuteil die Ruhe, keinem andern.

In ihm Zorn [lassend], Willensdurst und Weltlust,
Fliehend die Welt, des Ursachnetzes Wurzel,
Erworbnes weislich hingebend an Rudra,

bekannten sie Rudra als die Einheit; denn Rudra ist durch ewige, alte Labung-und-Kraft und Kasteiung der Überwinder. Was Feuer genannt wird, ist Asche, und was Wind, Asche, und was Wasser, Asche, und was Erdboden, Asche, und was Äther, Asche, und diese ganze Welt ist Asche und der Geist und diese Augen! Weil dieses das Gelübde des Pâçupata ist, dafs er mit Asche seine Glieder überstreicht, darum ist dieses die Pâçupata-Gebetsformel, damit das Geschöpf von seinen Banden erlöst werde.

6.

Dem Rudra, der im Feuer, der im Wasser,
Der einging in die Kräuter und Gewächse,
Der alle diese Wesen ist geworden,

diesem Rudra sei Verehrung, als dem Agni.

Dem Rudra, der im Feuer, der im Wasser,
Der einging in die Kräuter und Gewächse,
Der alle diese Wesen ist geworden,

diesem Rudra sei Verehrung, Verehrung!

Rudra, der im Wasser, Rudra, der in den Kräutern, Rudra, der in den Bäumen, Rudra, von dem die Welt hoch empor gehalten wird, von dem die Erde als Träger in zweifacher, dreifacher Form getragen wird und die Schlangen, die im Luftraume wohnen, diesem Rudra sei Verehrung, sei Verehrung!

[Rudra als Prâṇa im Menschenhaupte:]
Als zusammen sein Haupt nähte p. 9.
Atharvan und das Herz in ihm,

Regt' er über dem Hirn ihn an
Als Läuterer vom Haupte her.

Dem Atharvan gehört dies Haupt,
Ein Fafs mit Göttern vollgestopft,
Es schützen dieses Haupt Prâṇa,
Nahrung und Manas im Verein.[1]

Neun Himmel sind, beschützt vom Göttervolke,
Neun Lufträume, und neun auch dieser Erden;
Dem eingewoben alles und verwoben,
Nichts anderes ist aufser ihm vorhanden.

Nicht gibt es Früheres als ihn, nicht Spät'res,
Nichts, was gewesen oder künftig wäre;
Mit tausend Füfsen und nur einem Haupte
Durchdringt er diese Welt und macht sie rollen.

Aus Ew'gem ist die Zeit worden,
Von der Zeit heifst Durchdringer er,

denn der Durchdringer ist der erhabene Rudra. Wenn Rudra in Schlangenringelung daliegt, dann werden die Geschöpfe in ihn hereingezogen. Haucht er aus (Bṛih. 4,5,11), so entsteht Finsternis, aus der Finsternis Wasser; wenn er in dem Wasser mit dem Finger umrührt, so wird das Umgerührte in der Kälte kalt und, nachdem es umgerührt worden, zu Schaum; aus dem Schaum entsteht das (Welt-)Ei, aus dem Ei der Brahmán, aus dem Brahmán der Wind, aus dem Wind der Laut Om, aus dem Laut Om die Sâvitrî, aus der Sâvitrî die Gâyatrî, aus der Gâyatrî die Welten (vgl. Ṛigv. 1,164,25. Chând. 3,12).

Sie preisen Tapas und Wahrheit, weil sie den Süfstrank ausströmen, der nicht vergeht [die Erlösung]. Ja, dieser ist das höchste Tapas, ist Wasser, Licht, Essenz, Unsterbliches, Brahman (vgl. oben, S. 652 Anm. 1).

Bhûr, *bhuvaḥ*, *svar!* Om! Verehrung! —

---

[1] Atharvav. 10,2,26—27, dessen Lesarten wir folgen. Der Läuterer, der, zu Kopfe steigend, den Menschen anregt, ist der Soma. Vgl. unsere Erklärung des Hymnus, Gesch. d. Phil. I, 269.

7.

(Vgl. Mahâ-Up. 4.)

Der Brahmane, welcher dieses Atharvaçiras studiert, der wird aus einem nichtschriftgelehrten ein schriftgelehrter, aus einem nichteingeführten ein eingeführter; der wird durch Agni geläutert, durch Vâyu geläutert, durch Soma geläutert, durch die Wahrheit geläutert; der wird von allen Göttern gekannt, wird von allen Veden [die hier als Personen erscheinen] meditiert, wird ein in allen heiligen Badeplätzen gebadet habender, und von ihm sind alle Opfer geopfert worden. Sechzigtausend Gâyatrî-Strophen sind von ihm gemurmelt, hunderttausend [Strophen] der Itihâsa-Purâṇa's und der Rudra-Lieder sind von ihm gemurmelt, zehntausend Praṇava's sind von ihm gemurmelt. So weit sein Blick reicht *(â cakshushaḥ)*, läutert er die Versammlung, bis zur siebenten Generation läutert er [Vorfahren und Nachkommen]; also hat es der Erhabene verheifsen. ed. Calc. p. 10.

Wer einmal das Atharvaçiras murmelt, der wird rein, geläutert, werktüchtig; — wer es zum zweitenmal murmelt, der erlangt Oberherrschaft über die Schar [des höchsten Gottes]; wer es zum drittenmal murmelt, geht zum Ebensosein ein.

Om! Die Wahrheit! Om! Die Wahrheit! Om! Die Wahrheit!

Atharvaçikhâ-Upanishad.

Der Name dieser Upanishad „Spitze des Atharvan“ scheint eine Nachbildung, wenn nicht Überbietung, des Titels der Atharvaçira'-Upanishad zu sein, zu der als Vorbild die Atharvaçikhâ-Upanishad nahe Beziehungen zeigt, indem sie einzelne von ihr berührte Themata wieder aufnimmt, um sie näher auszuführen.

Das erste ist die symbolische Ausdeutung des Lautes *Om*, dessen Morae im Anschlufs an Atharvaçiras 5 (oben S. 722) nach folgendem Schema abgehandelt werden:

Morae:	**Welträume:**	**Veden:**	**Hauptgötter:**	**Götterscharen:**	**Metra:**	**Feuer:**	**Farben:**
a	Erde	Ṛigv.	Brahmán	Vasu's	Gâyatrî	Gârhapatya	rot
u	Luftraum	Yajurv.	Vishṇu	Rudra's	Trishṭubh	Dakshiṇa	schwarz
m	Himmel	Sâmav.	Rudra	Âditya's	Jagatî	Âhavanîya	hell
Nachhall	. . . . .	Atharvav.	Ekarshi (Purusha, Îçâna)	Marut's	Virâj	Weltuntergangsfeuer	allfarbig.

Weiter folgt ein (bei der Unsicherheit der Überlieferung und der Unzulänglichkeit des Kommentars äufserst dunkler) Abschnitt über das beim Summen des Nachhalls sich einstellende plötzliche Aufleuchten der höchsten Erkenntnis, woran sich einige halsbrechende Etymologien, nach Art der Atharvaçira'-Upanishad und zum Teil (wie die über *oṃkâra* und *praṇava*) nahezu wörtlich von dort entnommen, anschliefsen. Als Gott der dreieinhalbten Mora erscheint, wie vorher *ekarshi* und *purusha*, hier *îçâna* (daher wohl mit ihnen zu identifizieren). Neu aber ist, dafs unsere Upanishad am Schlusse auf Grund eines zitierten Çloka zu den vier durch den Om-Laut repräsentierten Gottheiten, *Brahmán*, *Vishṇu*, *Rudra* und *Îçâna*, als fünfte und höchste den *Çiva* fügt, den die Atharvaçira'-Upanishad noch nicht kennt oder anerkennt (bei ihren Namendeutungen würde sie ihn sonst sich nicht wohl haben entgehen lassen), und den unsere Upanishad als den eigentlichen Inbegriff des Om-Lautes mit diesem selbst identifiziert. Die emphatische Art, mit der *Çiva*, dieser alte Beiname des Rudra, hier zur Spitze des Göttlichen erhoben wird, macht den Eindruck der Neuheit, und es wäre nicht unmöglich, dafs unsere Upanishad das Übergangsglied von Rudra, Içâna usw. zu dem später als Hauptname herrschenden *Çiva* bildete.

Om!

1. Pippalâda, Añgiras und Sanatkumâra befragten den heiligen Atharvan:

Welche Meditation ist zuhöchst anbefohlen zu meditieren?

Worin besteht diese Meditation?

Wer ist der Meditierende?

Wer wohl ist ihr Gegenstand?

Darauf antwortete ihnen Atharvan:

Om, diese Silbe ist zuhöchst als Meditation anbefohlen zu meditieren.

Om, diese Silbe befaſst vier Viertel, vier Götter, vier Veda's. Diese aus vier Vierteln bestehende Silbe ist das höchste Brahman.

Ihre erste Mora, die Erde, ist der *a*-Laut. Er ist, aus Versen bestehend, der Ṛigveda, ist Brahmán, die Vasu's, die Gâyatrî, das Gârhapatyafeuer.

Ihre zweite Mora, der Luftraum, ist der *u*-Laut. Er ist, aus Opfersprüchen bestehend, der Yajurveda, ist Vishṇu, die Rudra's, die Trishṭubh, das Dakshiṇafeuer.

Ihre dritte Mora, der Himmel, ist der *m*-Laut. Er ist, aus Liedern bestehend, der Sâmaveda, ist Vishṇu[1], die Âditya's, die Jagatî, das Âhavanîyafeuer.

Die vierte, die Halbmora, die am Ende der Silbe ist, ist der abgebrochene *m*-Laut. Er ist, aus Atharvanliedern bestehend, der Atharvaveda, ist das Weltuntergangsfeuer, die Marut's, die Virâj, der Höchstweise. Diese Mora ist

von Licht glänzend, in eignem Glanz.

Die erste Mora ist rot, dem Brahmán geweiht und hat den Brahmán als Gottheit.

Die zweite Mora ist hell, dem Rudra geweiht und hat den Rudra als Gottheit.

Die dritte Mora ist schwarz, dem Vishṇu geweiht und hat den Vishṇu als Gottheit.[2]

---

[1] Lies Rudra, wie auch Nṛisiṅhap. 2,1 und Nṛisiṅhott. 3 steht.

[2] Die zweite und dritte Mora scheinen hier versehentlich verwechselt zu sein. Der Kommentator tröstet sich damit, daſs Brahmán, Vishṇu und Rudra ja doch am Ende eine Einheit ausmachen.

Die vierte Mora ist blitzartig, allfarbig und hat den Purusha als Gottheit.

Das ist der Om-Laut mit seinen vier Vierteln und seinen vier [Feuern als] Häuptern. Das vierte Viertel ist die Halbmora; sie wird, als materiell, kurz oder lang oder überlang

om ◡, *om* ◡◡, *om* ◡◡◡

dreifach ausgesprochen; das vierte ist das Ruheselbst *(çântâtman)*, welches bei Verwendung der überlangen Aussprache nicht in gleicher Weise [d. h. nicht materiell als ein Fortsummenlassen des *m*] sondern als Seelenerleuchtung plötzlich sich einstellen mufs. Dieser letztere [Om-Laut] ist es, welcher alle Lebenshauche plötzlich, sobald er ausgesprochen wurde, [nach oben befördert]; und eben weil er sie nach oben befördert *(ûrdhvam utkrâmayati)*, heifst er der Om-Laut *(om̱-kâra)*. 2. Und der Praṇava heifst er, weil er alle Prâṇa's sich verneigen läfst *(praṇâmayati)*; weil er sie sich neigen läfst, darum heifst er Praṇava. Sofern er vierfach besteht, ist er der Ursprung der Veda's und der Götter[1]: weil sie in ihm zu befassen sind *(dheya)*, ist er der Allbefasser *(sandhartar)*, und auch weil er vor allen Schmerzen und Ängsten rettet *(santârayati)*, nach dem Erretten vor ihnen allen wird er so [benannt]. Als Vishṇu besiegt er alle [vielleicht weil der Name an *vijayishṇu* anklingt]; als Brahmán hat er alle Organe [aus ihrer Tätigkeit] herausgerissen *(abṛihat)*, indem er sie feststellte durch Meditation, und indem Vishṇu sie im Manas feststellt in dem am Ende des Nachhalls [sich zeigenden] höchsten Âtman, meditieren sie dann weiter den Herrn *(îçâna)* als Gegenstand der Meditation, denn durch den Herrn ist diese ganze Welt ins Werk gesetzt worden. Von ihm werden Brahmán, Vishṇu, Rudra und Indra hervorgebracht und alle Organe mitsamt den Wesen. Zur Ursache, zum Weltall ist seine Gottherrlichkeit geworden, die selige *(çiva)*, als der Äther in der Mitte unerschütterlich stehende.

---

[1] Der Ausdruck *veda-deva-yoniḥ* bezieht sich auf die vorhergehende Gleichsetzung der vier Moren mit den Veden und Göttern; er kehrt wieder Brahma-Up. 1 (oben S. 680), wo jedoch diese Beziehung fehlt, somit wohl eine Nachbildung unserer Stelle anzunehmen ist.

Brahmán, Vishṇu und auch Rudra,
Der Herr und auch der Selige *(Çiva)*,
Fünffach als diese fünf Götter
Wird verkündet der heil'ge Laut.

Daher erlangt höheren Lohn, wer auch nur einen Augenblick sich ihm hingibt, als selbst durch hundert Opferhandlungen. Aber alles was sich auf den Om-Laut bezieht von aller Erkenntnis, Yogaübung und Meditation, ist als der eine Selige *(Çiva)* zu meditieren, ja der Om-Laut ist *Çiva*.

Darum lasse man alles andere und studiere diese [Upanishad]! Dann wird der Zwiegeborene befreit von neuem Weilen im Mutterschofse, — befreit von neuem Weilen im Mutterschofse.

Nîlarudra-Upanishad.

Das bedeutendste ältere Denkmal aus der Theologie des Rudra, dieses Vorläufers des Çiva, ist das *Çatarudriyam*, eigentlich wohl (wie schon Çatap. Br. 9,1,1,2 etymologisiert wird) *Çântarudriyam* „Lied zur Besänftigung des Rudra", Vâj. Saṃh. 16 (Taitt. Saṃh. 4,5). Obgleich dieses Stück zu dem Upanishadgedanken gar keine Beziehung hat, so war dasselbe doch so berühmt, wird auch so oft in den Atharva-Upanishad's erwähnt (Jâbâla 3. Kaivalya 24. Atharvaçiras 7. Mahâ 4. Nṛisiṅhap. 5,10, p. 106), daſs manche Upanishadsammler dasselbe (namentlich im Hinblick auf die Rolle, welche Çiva in den Atharva-Upanishad's spielt) nicht entbehren mochten. Während die Sammlung der 108 Upanishad's, wie sie im Telugudruck vorliegt, soweit wir sehen, dieses Lied ausläſst, so wird es in der Sammlung des Daraschakoh als *Schat Roudri* (bei Anquetil II, p. 171—196) ganz aufgenommen, wohingegen die von uns zugrunde gelegte Sammlung nur einen Auszug desselben (mit einigen andern Zutaten) unter dem Namen *Nîlarudra-Upanishad* (die Geheimlehre vom schwarzen Rudra) enthält.

Die ursprüngliche Bedeutung des Rudra ist streitig. Aber wenn wir die in seinem Bilde überwiegenden Züge ins Auge fassen, dazu erwägen, daſs er der am meisten gefürchtete Gott ist, und daſs kein Naturereignis dem Menschen ursprünglich so unmittelbar furchterregend ist wie der Blitzschlag, so wird es sehr wahrscheinlich, daſs *Rudra* (eigentlich wohl „der glänzende") ursprünglich nichts anderes war als eine Personifikation des niederfahrenden und einschlagenden Blitzes. Er trägt den Blitz im Arm *(vajrabâhu)*, liebt Wälder, Berghöhen und Baumgipfel (*parame vṛikshe âyudhaṃ nidhâya*, Vâj. Saṃh. 16,51), heiſst männertötend, tiertötend, und sein Rücken ist rot, während sein Bauch (die Spuren, welche er hinterläſst, wo er sich niederlegte) schwarz ist, Atharvav. 15,1,7. Auch der weitere Hauptzug, daſs er heilende Arzeneien bringt, begreift sich leicht hieraus, wenn man erwägt, daſs das Gewitter die Atmosphäre reinigt und die Miasmen vertreibt.

Sehr deutlich ist, wie die Übersetzung zeigt, dieser Charakter in unserer Upanishad erhalten, welche *v.* 4—17 ein Cento aus vielfach entstellten Versen des Çatarudriyam ist, woran sich *v.* 18—20 einige Verse aus Vâj. Saṃh. 13 schlieſsen. Die aus der Luft herabschieſsenden Schlangen könnten gleich-

falls die Blitze sein. — Sehr dunkel ist der dritte Teil *v.* 21—26, dessen erster Vers vielleicht nur zufällig, durch Erwähnung des *Nîlagrîva* hierher geraten ist, während die folgenden von einem Rechtsstreite zu reden scheinen zwischen braunen, braunohrigen Urbewohnern und den Ârya's, welchen Çiva beisteht. Verwandt ist Atharvav. 2,27,6, und da auch hier von einem Kraute die Rede ist, so läfst sich vielleicht auch der Vers 21 in diesen Zusammenhang ziehen, wenn erst ein lesbarerer Text vorliegen wird als der (in beiden Ausgaben) überaus verwahrloste, welcher uns zu Gebote stand.

1.

1. Ich sah dich ja herabsteigen
Vom Himmel auf die Erde hier, —
Ich sah den schleudernden Rudra,
Den schwarzhalsigen, lockigen.

2. Vom Himmel stieg er ab furchtbar
Und fafste auf der Erde Fufs;
O Leute, seht den hochroten,
Den schwarzhalsigen, seht ihn da!

3. Rudra, die Männer nicht treffend,
Kommt mit heilkräft'ger Arzenei,
Die Blähungen, die dir raubten
Die Ruhe, mögen schwinden dir!

4. Verehrung deiner Weltgüte,
Verehrung deinem Weltengrimm,
Verehrung sei deinen Armen,
Verehrung deinem Pfeile auch![1]

5. Der Pfeil, den du, o Bergfroher,
Zum Schleudern trägst in deiner Hand,
Den mach' uns gnädig, Berghüter,
Nicht treffe meine Mannen er![2]

6. Mit gnädigstimmender Rede,
O Bergherr, rufen wir dich her,
Dafs alles, was da lebt bei uns,
Gesund und frohen Mutes sei.[3]

---

[1] Vgl. Vâj. Saṃh. 16,1.
[2] Vâj. Saṃh. 16,3.
[3] Vâj. Saṃh. 16,4.

7. Bei deinem gnädigsten Pfeile
Und deinem Bogen gnadenreich
Und deinem gnäd'gen Pfeilschusse
Erbarme, dafs wir leben, dich.[1]

8. Mit deinem gnädigen Aussehn,
Das nicht schrecklich, nicht unheilvoll,
Mit deinem heilsamsten Aussehn,
O Bergwohner, erscheine uns![2]

9. Doch der dunkel und rot schimmert
Und bräunlich und im Flammenrot,
Die ringsum zuckenden Rudra's
Nach allen Seiten tausendfach,
Von uns weg bitt' ich ihren Grimm![3]

2.

10. Sie sahen dich herabfallen
Schwarzen Halses, in Flammenrot,
Es sahen dich die Kuhhirten,
Und Weiber, wassertragende,
Ja, alle Wesen dich sahen, —
Dir sei Verehrung, den sie sah'n.[4]

11. Verehrung ihm, der schwarzhaarig,
Mit tausend Augen, kommt als Held,
Auch allen seinen Heerscharen
Sei Verehrung von mir gezollt![5]

12. Verehrung sei deiner Waffe,
Der abgespannten, türstigen,
Verehrung deinen zwei Armen,
Deinem Bogen hab' ich gebracht![6]

13. An deinem Bogen mach lose
Die Sehn' an beiden Bügeln du,

[1] Vgl. Vâj. Saṃh. 16,11.
[2] Vâj. Saṃh. 16,2 (wonach der Text zu verbessern); Çvet. 3,5.
[3] Vâj. Saṃh. 16,6.
[4] Vgl. Vâj. Saṃh. 16,7.
[5] Vâj. Saṃh. 16,8.
[6] Vâj. Saṃh. 16,14.

O Heiliger, fernab schleudre
Die Pfeile, die in deiner Hand.[1]

14. O spanne gnadenreich ab jetzt
Den Bogen, tausendaugiger;
In hundert Köchern abbrechend
Die Pfeilspitzen, bring' Hilfe uns![2]

15. Sein Bogen jetzt ohne Sehne,
Ohne Pfeil jetzt sein Köcher ist,
Verschwunden sind die Geschosse,
Heilbringend ist sein Wehrgehäng.[3]

16. Uns umgehe die Schufswaffe
Deines Bogens von allerwärts,
Ja, deinen Köcher selbst gürte
Los und lege ihn fern hinweg.[4]

17. Vielmehr ergreife als Waffe
Deinen Bogen, du reicher Gott,
Mit ihm als Krankheitsabwehrer
Von allerwärts zu schirmen uns![5]

18. Verehrung sei auch den Schlangen,
So viel ihrer auf Erden sind,
Doch auch den Schlangen im Luftraum
Und im Himmel Verehrung sei![6]

19. Auch die im Himmelslichtreiche,
In den Strahlen der Sonne sind,
Und die im Wasserschlund hausen,
Diesen Schlangen Verehrung sei![7]

20. Die als Pfeile der Spukgeister
Herabschiefsen, von Bäumen auch,
Und die nisten in Erdhöhlen,
Diesen Schlangen Verehrung sei![8]

[1] Vâj. Saṃh. 16,9.
[2] Vâj. Saṃh. 16,13.
[3] Vâj. Saṃh. 16,10.
[4] Vâj. Saṃh. 16,12.
[5] Vâj. Saṃh. 16,11.
[6] Vâj. Saṃh. 13,6.
[7] Vâj. Saṃh. 13,8.
[8] Vâj. Saṃh. 13,7.

3.

21. Der bei den Seinen Gott Blauhals *(Çiva)*,
Bei den Seinen gar Hari *(Vishṇu)* ist,
Den Buntgeschwänzten, o Heilkraut,
Zermalme schnell, Arundhatî!

22. Braun ist und braunohrig der [Kobold],
Doch da, mit schwarzem Halskranze ist Çiva,
Durch ihn, den Çarva, den schwarzhaarigen,
Durch Bhava, der der Winde Vater (lies: *pitrâ*) ist,

23. Durch ihn den übergrofsaugigen |
Schlagt (lies: *hata*) von den Braunen, wer ein Wort nur redet,
Durch ihn den ganz schwarzhaarigen
Beim Werke, das ein Heldenwerk!

24. Dem Anspruch, den er macht, wehre,
Damit wir dies uns teilen hier,
Verehrung dem Bhava, Verehrung dem Çarva,
Verehrung ihm, dem ewigjungen Kämpfer!

25. Verehrung ihm, der schwarzhaarig,
Wenn er zu der Versammlung kommt
Und seine fahlen Maulesel
Und Esel ringsum weiden läfst.

26. Verehrung ihm, der schwarzhaarig,
Wenn er zu der Versammlung kommt,
— wenn er zu der Versammlung kommt!

Kâlâgnirudra-Upanishad.

Jedem, der nach Indien kommt, wird es auffallen, dafs die Eingeborenen vielfach auf der Stirn ein mit roter oder andrer Farbe aufgetragenes Abzeichen tragen, bestehend in einem kleinen runden Fleck oder auch in mehreren vertikal oder horizontal gezogenen Strichen, welche oft die ganze Stirn überdecken und für unser Gefühl nicht gerade zur Erhöhung der Schönheit beitragen. Diese, *tilaka* oder *puṇḍra* genannten Zeichen sind (abgesehen von ihrer Verwendung als Schmuck der Frauen) Sektenzeichen, welche allmorgendlich nach dem Bade unter gewissen Zeremonien neu aufgetragen werden; durch sie legt der Inder offen vor aller Welt gleichsam ein schweigendes Bekenntnis seiner Religion ab, während in andern Ländern oft selbst die Geistlichen gern verbergen, was an ihren Stand erinnern könnte. — Ein solches Zeichen einer çivaitischen Sekte ist auch das unsere Upanishad beschäftigende *Tripuṇḍram*, nach der Beschreibung aus drei horizontalen Strichen bestehend, welche mit Asche an Stirn, Schädel, Schultern und Brust, im ganzen also fünfmal, unter Anwendung gewisser Sprüche aufgetragen werden, und es ist ein Beweis für die grofse Akkomodationsfähigkeit der Vedântalehre, wenn sie auch dieser Äufserlichkeit einen allegorischen Sinn unterzulegen weifs, indem sie in den drei Strichen die drei Opferfeuer, drei Laute der Silbe *Om*, drei Guṇa's, drei Welträume, drei Âtman's, drei Kräfte, drei Veden, drei Kelterungen und drei Formen des Gottes Çiva versinnbildlicht sieht und dem Träger des Tripuṇḍram, sofern er solches weifs, mancherlei religiöse Verdienste zuerkennt. — So wird hier bei einem gedankenlos geübten Brauche dem Gemüt eine Richtung auf das Höhere, Geistige und damit eine Anregung zur weitern Beschäftigung mit demselben gegeben.

1.

Es begab sich dafs Sanatkumâra den erhabenen Kâlâgnirudra befragte: „Lehre mir, o Erhabener, die Wahrheit in betreff der Vorschrift des Tripuṇḍram (dreistrichigen Sekten-

zeichens), und welches Material, welcher Ort, wieviel, von welchem Umfange und welche Striche, welche Gottheit, welche Sprüche, welche Kräfte und welcher Lohn dabei sind."

Zu ihm sprach der Erhabene: „Das Material sei die Asche des Feuers. Diese soll man mit den fünf Brahmansprüchen *sadyojâtam* usw. (Taitt. Âr. 10,43—47) anfassen, mit dem Spruche *agnir iti bhasma* usw. (Atharvaçiras 5) besprechen, mit dem Spruche *mâ nas toke* (Ṛigv. 1,114,8) herausnehmen und, [nach Weihung] mit dem Spruche *tryambakaṃ yajâmahe* (Ṛigv. 7,59,12), an Haupt, Stirn, Brust und Schultern unter drei *tryâyusha*-Sprüchen, *tryambaka*-Sprüchen und *triçakti*-Sprüchen als drei Linien querüber auftragen.

Dieses ist das Çambhu-Gelübde, welches in allen Veden von den Vedalehrern gelehrt wird. Darum soll es einhalten wer nach Erlösung begehrt, damit er nicht wieder geboren werde. Und dieses, o Sanatkumâra, ist sein [des Zeichens] Umfang: es erstreckt sich dreifach von der Stirn bis herab zu den Augen und geht von einer Augenbrauenmitte [zur andern].

2.

Seine erste Linie ist das Gârhapatyafeuer, der *a*-Laut, das Rajas, die Erdenwelt, der [äufsere] Âtman, die wirkende Kraft, der Ṛigveda, die Morgenkelterung, und *Maheçvara* ist ihre Gottheit.

Seine zweite Linie ist das Dakshiṇafeuer, der *u*-Laut, das Sattvam, der Luftraum, der innere Âtman, die wünschende Kraft, der Yajurveda, die Mittagskelterung, und *Sadâçiva* ist ihre Gottheit.

Seine dritte Linie ist das Âhavanîyafeuer, der *m*-Laut, das Tamas, der Himmel, der höchste Âtman, die erkennende Kraft, der Sâmaveda, die Abendkelterung, und *Çiva* ist ihre Gottheit.

Also macht er aus Asche das Tripuṇḍram.

Wer dieses weifs, sei es ein Brahmanschüler, Hausvater, Waldeinsiedler oder ein Asket, der wird dadurch von sämtlichen grofsen Sünden und Nebensünden gereinigt. Von ihm sind dadurch alle Götter meditiert worden, er ist ein von allen

Göttern erkannter, ein an allen heiligen Badeplätzen gebadet habender, ein allezeit das Rudragebet gemurmelt habender, und nachdem er alle Freuden genossen, geht er, den Leib verlassend, zur Gemeinschaft mit Çiva ein und kehrt nicht wieder zurück, — und kehrt nicht wieder zurück."

Also sprach der erhabene Kâlâgnirudra.

Wer aber dieses hier liest, mit dem steht es ebenso. *Om, Satyam!*

So lautet die Upanishad.

Kaivalya-Upanishad.

In vielfacher Abhängigkeit von älteren Gedanken und Worten, aber nicht ohne eigene, innere Erfahrung schildert unsere Upanishad das *Kaivalyam*, „die Absolutheit", d. h. den Zustand des Menschen, welcher auf dem Wege der Entsagung *(tyâga)* frei geworden ist von aller Anhänglichkeit an das Irdische und sich infolgedessen nur noch als das eine, in allem lebende göttliche Wesen weifs und fühlt. Besonders schön ist es, wenn von Vers 18 ab der Belehrte selbst das Wort ergreift, um dem Bewufstsein seiner Einheit mit Gott einen Ausdruck zu geben, welcher dem Okzidentalen übertrieben scheinen kann.

Schwierigkeit macht nur die Schlufsstelle in Prosa, welche plötzlich das Studium des Çatarudriyam (Vâj. Saṃh. 16) empfiehlt und daran allerlei Verheifsungen in spätestem Upanishadstile knüpft. Nârâyaṇa schweigt dazu, Çaṅkarânanda's Meinung, dafs hier von solchen die Rede sei, welche den höchsten Âtman nicht in der geschilderten Weise zu erfassen vermöchten, ist in keiner Weise durch den Text indiziert. Sollte die Stelle nicht durch einen blofsen Zufall an den Schlufs der von ihr an Geist und Haltung so sehr verschiedenen Upanishad geraten sein, so liefse sich die Vermutung aufstellen, dafs unsere Upanishad ursprünglich einen Nachgesang zum Çatarudriyam bildete, auf welches dann in der Schlufsstelle wieder zurückgegriffen würde.

Om!

Es begab sich, dafs Âçvalâyana dem heiligen Allerhöchsten nahte und zu ihm sprach:

1. Verkünde mir, o Herr, des höchsten Brahmanwissens
Geheimnis, das die Guten stets verehren,
Durch das die Weisen, schnell befreit vom Bösen,
Zum Geist, der höher als das Höchste[1], eingehn.

---

[1] Nach Muṇḍ. 3,2,8.

2. Da sprach zu ihm der Urvater der Wesen:
„Weil du übst gläubig frommes Sinnen, wisse:
Nicht durch Werk, Kinder, Reichtum, — durch Entsagung
Unsterblichkeit von einzelnen erlangt ward.[1]

3[2] Jenseits vom Himmel und in Herzens Tiefen,
Was dort erglänzt, darein gehn ein die Büfser;
Die der Vedântalehre Sinn ergriffen,
Entsagungsvoll, die Büfser, reinen Wesens

4.[3] In Brahman's Welt zur letzten Endzeit werden
Vom Unzerstörbaren erlöset alle. —
An abgeschiednem Ort in Wonne thronend,
Geläutert, ruhig Hals, Haupt, Körper haltend[4],

5. Im letzten Âçrama verharrend, hemmend
Die Sinne, gläubig sich dem Lehrer neigend,
Die reine, staublose Herzlotosblüte
Bedenkend und den Leidlos-Lautern in ihr,

6. Der undenkbar, unoffenbar, unendlich,
Beruhigt, selig, ewig, Brahman's Ursprung,
Den Einen, ohne Anfang, Mitte, Ende,
Den wunderbaren Herrn voll Geist und Wonne,

7. Den höchsten Gott und Herrn, Umâ's Gefährten,
Mit schwarzem Hals, drei Augen, ganz beruhigt, —
Den überdenkend, geht jenseits des Dunkels
Der Weise zum allseh'nden Wesensursprung.

8. Er ist Brahmán, Çiva, Indra,
Unvergänglich, der höchste Fürst,
Er ist Vishṇu und er Prâṇa,
Des Todes Feuer und der Mond.

9. Er ist, was je entstand, alles
Und was entsteht in Ewigkeit,
Den Tod besiegt wer ihn kennt, zur
Erlösung führt kein andrer Weg.

---

[1] = Mahânâr. 10 *v.* 21.
[2] 3^{ab} = Mahânâr. 10 *v.* 21.
[3] 3^{cd} 4^{ab} = Muṇḍ. 3,2,6. Mahânâr. 10 *v.* 22.
[4] Vgl. Çvet. 2,8.

10. Wer in allem, was ist, sich sieht
Und in sich alles Seiende,
Der geht dadurch, und nicht anders,
Zum Ort des höchsten Brahman ein.

11.[1] Sich selbst machend zum Reibholze
Und den Om-Laut zum obern Holz,
Des Wissens Feuer reibt fleifsig
Der Weise und verbrennt den Strick.

12. Wenn seine Seele blind ist durch die Mâyâ,
Bewohnt den Leib er und betreibt die Werke,
Durch Weiber, Speise, Trank und viel Genüsse
Erlangt er Sättigung im Stand des Wachens.

13. Und auch im Traume, Lust und Schmerz geniefsend,
Schafft eine Welt durch Selbstbetrug die Seele;
Zur Zeit des Tiefschlafs schwindet alle Täuschung,
Umhüllt von Dunkel geht in Lust die Seele.

14. Und wiederum durch frühern Daseins Werke
Geht ein die Seele dann in Traum und Wachen;
Und spielend weilt sie in der Stände Dreiheit,
Bis ihr zuteil wird jenes Reiche, Ganze,
Das Träger, Wonne, teillos zu erkennen,
In dem der Stände Dreiheit kommt zur Ruhe.

15.[2] Aus ihm geboren wird Prâṇa,
Das Manas und der Sinne Schar,
Der Äther, Wind, das Licht, Wasser
Und Erde, die alltragende

16. Brahman, die höchste Allseele,
Des Weltalls grofser Ruhepunkt[3],
Des Feinen Feinstes[4], dies Ew'ge
Du selbst bist es, und es ist du!

17. Im Wachen, Träumen, Tiefschlafen
Was ausgebreitet dir erscheint,

---

[1] Vgl. Çvet. 1,14.
[2] = Muṇḍ. 2,1,3.
[3] Vgl. Mahânâr. 11,7.
[4] Vgl. Muṇḍ. 3,1,7.

Dies Brahman, wisse, bist selbst du, —
Dann fallen alle Fesseln ab." —

18. „Was als Genufs, Genufsobjekt,
Geniefser die drei Stände kennt,
Davon verschieden, Zuschauer,
Rein geistig, selig stets bin ich!

19. In mir entstand das Weltganze,
In mir nur hat Bestand das All,
In mir vergeht es, dies Brahman,
Das zweitlose, ich bin es selbst!

20. Des Kleinen Kleinstes bin ich, und nicht wen'ger
Bin grofs ich, bin das bunte, reiche Weltall,
Der Alte bin ich, bin der Geist, der Gottherr,
Ganz golden bin ich, seliger Erscheinung.

21.[1] Ohn' Hand und Fufs bin ich, unendlich mächtig,
Seh' ohne Augen, höre ohne Ohren;
Ich bin der Wissende, und aufser mir ist
Kein andrer Wissender in ew'gen Zeiten

22. Durch alle Veden bin ich zu erkennen,
Vedavollender bin ich, Vedawisser,
Vom Guten frei und Bösen, unvergänglich,
Geburtlos bin ich, ohne Leib und Sinne.

23. Für mich gibt es nicht Erde und nicht Wasser,
Nicht Feuer, nicht den Wind und nicht den Äther." —

Wer so gefunden hat den höchsten Âtman
Im tiefsten Herzen, ohne Teile, zweitlos,
24. Allschauend, frei von Sein und frei von Nichtsein,
Dem wird zuteil der reine, höchste Âtman.

Wer das Çatarudriyam studiert, der wird durch Feuer gereinigt, durch Wind gereinigt, durch den Âtman gereinigt, der wird gereinigt von Branntweintrinken, gereinigt von Brahmanenmord, gereinigt von Diebstahl des Goldes, gereinigt von

[1] Vgl. Çvet. 3,19.

Gebotenem und Verbotenem; darum ist er eingegangen zu dem *Avimukta* [dem nicht erst der Erlösung bedürfenden Paçupati]. Erhaben über die Âçrama's soll man es murmeln allezeit, oder doch einmal [täglich].

Durch dieses wird erlangt Wissen,
Vernichtend das Saṃsârameer;
Darum, wer also ihn findet,
Erlangt der Absolutheit *(kaivalyam)* Lohn.

Mahâ-Upanishad.[1]

An die oben, S. 250, erwähnten Denkmäler des Nârâyaṇa-Kultus schliefst sich zunächst die vorliegende, kleine, κατ' ἀντίφρασιν „die grofse" benannte Upanishad, welche, wie es scheint, den Zweck verfolgt, den *Nârâyaṇa* als das höhere Wesen sowohl gegenüber den Prinzipien der Sâñkhyalehre als auch gegenüber den Göttern *Çiva* und *Brahmán* zu erweisen. Nach Kap. 1 läfst Nârâyaṇa aus sich hervorgehen „den fünfundzwanzigfachen Purusha", d. h. die fünfundzwanzig Prinzipien der Sâñkhya's, mit Ersetzung der *Prakṛiti* durch *Tejas* (das nachher, Kap. 3, aus den Urwassern sich bildet, somit ihnen verwandt ist) und des *Purusha* durch den *Âtman*. Die Form der Erzählung ist den Brâhmaṇamythen über die Weltschöpfung nachgebildet und erinnert namentlich an Taitt. Br. 2,2,9, Pañc. Br. 6,1 und Çatap. Br. 6,1,1 (Gesch. d. Phil. I, S. 202. 183. 199). Kap. 2 schildert, wie aus Nârâyaṇa der *çûlapâṇiḥ purushaḥ* (d. h. Çiva) entspringt, dessen Glieder aus den heiligen Rufen, den Liedern und Metren des Veda bestehen (vgl. *mantramûrti* als Beiwort des Çiva). Endlich entsteht, nach Kap. 3, durch die Meditation des Nârâyaṇa der Gott Brahmán, und durch dessen Meditation wiederum der Veda nebst Metren und heiligen Rufen. Zur Form ist hier namentlich Taitt. Âr. 1,23 (Gesch. d. Phil. I, S. 197) zu vergleichen. Die weiter folgenden Verse sind sämtlich aus Mahânâr. 11 (oben S. 250 fg.) zusammengestoppelt, und die Abweichungen sind keine glücklichen (wie *çikarâdibhis* statt *çirâbhis*). Zum Schlufs folgt Kap. 4 eine Reihe von Verheifsungen, welche fast wörtlich mit Atharvaçiras 7 übereinstimmen und vermutlich, mit den nötigen Änderungen, von dort herübergenommen sind.

---

[1] Zur Anordnung. Endlich folgen als solche Upanishad's, welche den *Âtman* in irgend einer Form des *Vishṇu* verehren, nach Colebrooke's und Nârâyaṇa's Liste, mit Einhaltung der dort bestehenden Reihenfolge und unter Einschaltung der Âtmabodha-Upanishad (welche von Nârâyaṇa zwar nicht gezählt, aber als Anhang zur Nârâyaṇa-Upanishad betrachtet und kommentiert wird): *Mahâ*, *Nârâyaṇa*, *Âtmabodha*, *Nṛisiṅhatâpanîya* und *Râmatâpanîya*. Hier scheint die aus den Listen sich ergebende Reihenfolge völlig der historischen Abfolge der Entstehung zu entsprechen, wie weiterhin noch sich zeigen wird.

1.

Nunmehr das Mahâ-Upanishad-Werk.

Allein, fürwahr, so sagen sie, war Nârâyaṇa; nicht war Brahmán, nicht Ìçâna, nicht die Wasser, nicht Agni und Soma, nicht der Himmel und die Erde hier, nicht die Sterne, nicht die Sonne, sondern nur er, der Nara (Purusha) allein. Von ihm, wie er in Meditation versenkt steht, wird ein Opferpreislied gesprochen. In dem entstanden vierzehn Purusha's (Männer) und ein Mädchen, nämlich: die zehn Indriya's, das Manas als elftes, das Tejas als zwölftes, der Ahañkâra als dreizehnter, als vierzehnter der Prâṇa, das ist der Âtman, als fünfzehnte die Buddhi. Dazu die fünf Reinstoffe und die fünf grofsen Elemente. Dieses ist der fünfundzwanzigfache Purusha. Diesen Purusha setzte der [Ur-]Purusha [als Schöpfer] ein. Doch entstehen seine Geschöpfe nicht ohne das Jahr, sondern aus dem Jahre entstehen sie.

2.

Und abermals meditierte, nach einem andern verlangend, in seinem Geiste Nârâyaṇa. Aus ihm, wie er in Meditation versenkt stand, wurde aus seiner Stirne ein dreiäugiger, dreizacktragender Purusha geboren, welcher Schönheit, Wahrheit, Keuschheit, Bufse, Entsagung, Verstand und Herrschaft an sich trug, aber der Om-Laut und die Vyâhṛiti's *(bhûr, bhuvaḥ, svaḥ)*, die Ric's, Yajus', Sâman's, Atharva-Añgiras' und alle Versmafse, die wohnten in seinen Gliedern.

3.

Und abermals meditierte, nach einem andern verlangend, in seinem Geiste Nârâyaṇa. Ihm, wie er in Meditation versenkt stand, rann von der Stirne der Schweifs. Der wurde zu diesen [Ur-]Wassern ausgebreitet; in ihnen entstand das Tejas als ein goldenes Ei; darin entsprang Gott Brahmán mit vier Angesichtern. Derselbige meditierte, nach Osten hin, da ward der Ruf *bhûr*, das Metrum Gâyatrî, der Ṛigveda; — nach Westen hin, da ward der Ruf *bhuvar*, das Metrum Tri-

shṭubh, der Yajurveda; — nach Norden hin, da ward der Ruf *svar*, das Metrum Jagatî, der Sâmaveda; — nach Süden hin, da ward mit dem Rufe *oṃ janad* das Metrum Anushṭubh, der Atharvaveda.

Om!

Den Gott mit tausend Häuptern, mit
Tausend Augen, allheilbringend,
Der alles überragt ewig,
Das All, Nârâyaṇa, Hari,

Den Purusha, der dies All ist,
Ihn als Beleber hat die Welt,
Den weisen Herrn des Alls, welcher
In Wassern allgestaltig weilt.

Dem Lotoskelche gleich hängt es,
Ähnlich fast wie ein Blumenkelch,
Im Herzen, das, von Tautropfen (lies: *çîkarâdibhiḥ*)
Geschwellt gleichsam, nach unten hängt.

Mitten darin ein Grofsfeuer,
Allfeuer, flammend allerwärts;
In diesem eine Spitzflamme,
Eine feine, nach oben strebt,

Und mitten in der Spitzflamme
Der Purusha, das höchste Selbst,
Der Brahmán ist und Îçâna,
Der ewige, der höchste Herr.

4.

(Vgl. Atharvaçiras 7.)

Der Brahmane, welcher dieses Mahâ-Upanishad-Werk studiert, der wird aus einem nichtschriftgelehrten ein schriftgelehrter, aus einem nichteingeführten ein eingeführter; der wird durch Agni geläutert, durch Vâyu geläutert, durch Sûrya geläutert, durch Soma geläutert, durch die Wahrheit geläutert, durch das All geläutert, der wird von allen Göttern gekannt, wird von allen Veden meditiert, wird ein in allen heiligen Badeplätzen gebadet habender, und von ihm sind alle Opfer

geopfert worden. Sechzigtausend Gâyatrîstrophen sind von ihm gemurmelt, hunderttausend [Strophen] der Itihâsapurâṇa's und der Rudralieder sind von ihm gemurmelt, zehntausend Praṇava's sind von ihm gemurmelt. Soweit sein Blick reicht, läutert er die Versammlung, bis zur siebenten Generation läutert er [Vorfahren und Nachkommen]; also hat es der erhabene Hiraṇyagarbha verheifsen.

Durch die Murmelung geht er ein zur Unsterblichkeit, — geht er ein zur Unsterblichkeit.

Nârâyaṇa-Upanishad.

Ähnlich wie die Mahâ-Upanishad, feiert auch die Nârâyaṇa-Upanishad den Nârâyaṇa als das Prinzip aller Götter und Wesen, nur dafs sie weniger im Stile der Brâhmaṇa-Mythen redet und dafür mehr von ältern Upanishadstellen Gebrauch macht. Neu aber, und in dieser Weise bis jetzt nicht zur Verwendung gekommen, ist ein Element, welches in noch späteren Upanishad's zum allbeherrschenden wird, nämlich der Kultus der Formel, dessen Auftreten hier (wie in andrer Weise wiederum in unserer Zeit) ein Symptom der Nekrose des philosophischen Denkens ist. Die Formel, deren Betrachtung in unserer Upanishad an die Stelle des Nachdenkens über die Dinge tritt, lautet: *Om! namo Nârâyaṇâya!* „Om! Verehrung dem Nârâyaṇa!“ — Da sie erst in den letzten beiden Kapiteln erscheint, nachdem Kap. 3 bereits mit Verheifsungen geschlossen hatte, so liegt die Vermutung nahe, dafs die ganze Upanishad aus zwei der Zeit nach verschiedenen Stücken zusammengesetzt sei.

1.

Om!

Es begab sich aber, dafs der Purusha Nârâyaṇa begehrte, die Geschöpfe zu schaffen. Da entstand aus dem Nârâyaṇa der Prâṇa,

Das Manas und der Sinne Schar,
Der Äther, Wind, das Licht, Wasser,
Und Erde, die alltragende,

Aus Nârâyaṇa entstand Brahmán,
„ „ „ Rudra,
„ „ „ Prajâpati,
„ „ „ Indra,

Aus Nârâyaṇa entstanden die acht Vasu's,
" " " die elf Rudra's,
" " " die zwölf Âditya's,
alle Götter, alle Ṛishi's, alle Versmaſse und alle Wesen entstehen nur aus Nârâyaṇa und vergehen in Nârâyaṇa, — und vergehen in Nârâyaṇa.

2.

Nârâyaṇa ist der ewige, einige Gott,
Nârâyaṇa ist auch Brahmán,
" " " Çiva,
" " " Çakra,
" " " die zwölf Âditya's,
" " " die Vasu's und Açvin's,
" " " alle Ṛishi's,
" " " die Zeit,
" " " die Weltgegenden,
" " " unten,
" " " oben,
" " " Gestaltetes und Ungestaltetes,
" " " Inneres und Äuſseres,
ja, dieses ganze Weltall „und was da war und was zukünftig währt“ ist Nârâyaṇa. Nârâyaṇa also ist der ewige, fleckenlose, unaussprechliche, wandellose, truglose, reine, einige Gott, nicht gibt es auſser ihm irgend einen zweiten.

Als Wagenlenker wählt Rudra,
Euer Manas als Zügel braucht,
Dann geht zum höchsten Jenseits ihr,
Zur ew'gen Vishṇu-Stätte ein,
— zur ew'gen Vishṇu-Stätte ein.

3.

Dies, fürwahr, ist das Upanishadwerk des Nârâyaṇa. Fürwahr, wer das Upanishadwerk des Nârâyaṇa studiert, der wird befreit von allem Argen, der wird befreit von allem Furchtbaren, der erlangt alle Wünsche und erlangt alle Welten, und zum Brahmansein eingehend, geht er ein zur Unsterblichkeit, — geht er ein zur Unsterblichkeit.

4.

Man spreche zuerst *Om*, sodann *namo*, und hierauf *Nârâyaṇâya*. *Om* ist eine Silbe, *namo* sind zwei Silben, *Nârâyaṇâya* sind fünf Silben. Dieses ist die achtsilbige Verszeile des Nârâyaṇa. Wer diese achtsilbige Verszeile des Nârâyaṇa studiert, der gelangt ohne Unfall zur vollen Lebensdauer, der erlangt Freude an Nachkommen, Gedeihen des Vermögens, Besitz von Herden, und er wird weiterhin teilhaft der Unsterblichkeit, — und er wird weiterhin teilhaft der Unsterblichkeit.

5.

In die innere Wonne, das Brahman, den Purusha, den heiligen Laut, bestehend aus *a*, *u* und *m*, in diese ging er [Nârâyaṇa] zur Einheit ein, das ward der Laut Om.

Der Yogin, der geschaut diesen,
Wird Geburt und Saṃsâra los.

Und wer den Spruch: *Om, namo Nârâyaṇâya!* verehrt, dem wird Vaikuṇṭha's (Vishṇu's) Himmel zuteil. Das ist hier diese Stadt, diese Lotosblume (Chând. 8,1,1), ganz aus Erkenntnis bestehend, darum ist sie nur wie Blitzes Glanz (Kena 29—30).

So war fromm Devakî's Sprößsling,
So war fromm Madhusûdana,

wie es heißt, [denn er erkannte] den in allen Wesen weilenden, einen Nârâyaṇa, das Ursachartige, das *a*, das höchste Brahman in dem Laute Om.

Wer dieses Atharvaçiras[1] studiert, — wenn er es des Morgens studiert, so vernichtet er die in der Nacht begangenen Sünden, wenn er es des Abends studiert, so vernichtet er die am Tage begangenen Sünden, wenn er es des Mittags, nach der Sonne zu gewendet, studiert, so wird er von den fünf großen Sünden und von den Nebensünden frei, wird teilhaft des Verdienstes, welches aller Veden Ziel ist, und erlangt Lebensgemeinschaft bei Nârâyaṇa, — erlangt Lebensgemeinschaft bei Nârâyaṇa.

---

[1] Hier appellativ: „Hauptstück des Atharvaveda". Ein Manuskript liest *atharvâṅgirasam* (Jacob, Concordance, s. v.).

Âtmabodha-Upanishad.[1]

„Zum Zweck der Erklärung der achtsilbigen [Formel der] Nârâyaṇa-Upanishad", sagt der Kommentator, „dient diese Âtmabodha-Upanishad; denn es kommt vor, dafs ein Vedatext zur Erklärung eines andern dient; wie z. B. die Brâhmaṇa's zu der der Mantra's". In Wahrheit aber ist das vorliegende Stück blofs eine, fast wörtliche, Wiederholung von Nâr. Up. 5, und die Zutaten sind teils ohne Belang, teils irreführend. So, wenn der *vijñânaghana (= kâraṇarûpa)* nicht der Âtman selbst, sondern ein Produkt desselben sein soll, während doch sogleich darauf der *kâraṇarûpa* wieder mit Nârâyaṇa identifiziert wird. Und auch der Vers von Devakîputra wird, wie die Ergänzungen zeigen, anders als von uns Nâr. Up. 5 verstanden und, wie wir glauben, mifsverstanden. Auch die am Schlusse angeflickten Zitate aus Bṛih. 4,4,19, Ait. 3,3—4 und Ṛigv. 9,113,7 bekunden die gänzliche Unselbständigkeit des Werkes, welches wir nur darum nicht übergehen, weil der Oupnek'hat es aufgenommen und Nârâyaṇa dasselbe kommentiert hat.

Om! Verehrung!

In die innere Wonne, das Brahman, den Purusha, den heiligen Laut, bestehend aus *a*, *u* und *m*, in diese Silbe, den Praṇava, in den [ging Nârâyaṇa ein], das ward der Laut Om.

Der Yogin, der begehrt diesen,
Wird Geburt und Saṃsâra los.

Om! Verehrung sei dem Nârâyaṇa, dem Muschel-Diskus-Keule-Träger! Darum, wer den Spruch: *Om, namo Nârâyaṇâya!* verehrt, dem wird Vaikuṇṭha, die Himmelswelt des Heiligen, zuteil. Und was hier diese Stadt ist, die Brahman-

[1] Der Titel wechselt willkürlich mit *Âtmaprabodha-Upanishad.*

stadt, die Lotosblume als Haus, der Âtman, der in dieser, in der Goldlotosblume Mitte weilt, aus dem entspringt das Ursachartige, Bewufstseinartige, ganz aus Erkenntnis bestehend; darum ist es nur wie Blitzes Glanz, wie eine Lampe sein Licht.

So war fromm Devakî's Sprößling,
So war fromm Garuḍa-dvaja.
So war fromm Puṇḍarîkâksha,
So war fromm Madhusûdana;

[denn er erkannte] den in allen Wesen weilenden, einen Nârâyaṇa, das Ursachartige, das *a*, das höchste Brahman.

Wer den von Schmerz und Wahn freien
Vishṇu denkt, geht zugrunde nicht
Aus Zweiheit Unzweiheit, furchtlos

wird ihm zuteil. Aber

„Von Tod in neuen Tod stürzt sich,
„Wer hier Verschied'nes meint zu sehn" (Bṛih. 4,4,19).

In der Mitte der Herzlotosblume ist „alles dieses vom Bewufstsein gelenkt, in dem vom Bewufstsein Gelenkten gegründet; vom Bewufstsein gelenkt ist die Welt, das Bewufstsein ist ihr Grund, das Bewufstsein ist Brahman. Mittels dieses bewufsten Selbstes aus dieser Welt emporsteigend, hat er [Vâmadeva] in jener Himmelswelt alle Wünsche erlangt und ist unsterblich geworden, — ist unsterblich geworden" (Ait. 3,3—4).

„Wo Licht ist ohne Unterlafs,
„Wo gegründet der Himmelsglanz,
„In diese Welt, o Läuterer,
„Die ewige, versetze mich,
— „die ewige versetze mich" (Ṛigv. 9,113,7).

So geht man zur Unsterblichkeit, — so geht man zur Unsterblichkeit. Om, Verehrung!

Wer die Âtmaprabodha-Upanishad nur eine Stunde verehrend überdenkt, für den ist keine Wiederkehr, — für den ist keine Wiederkehr.

Nṛisiṅha-pûrva-tâpanîya-Upanishad.

Tapanam ist das Glühen, Schmerzleiden, asketische Sichentäufsern, *Nṛisiṅha-tapanam* das asketische Sichhingeben an Nṛisiṅha, also *Nṛisiṅha-tâpanîya-Upanishad* „die Geheimlehre, betreffend die asketische Hingabe an Nṛisiṅha“. Dieselbe liegt vor in zwei Hälften, einer mehr exoterischen *(Nṛisiṅhapûrvatâpanîyopanishad)*, welche der früheren, elementaren, und einer mehr esoterischen *(Nṛisiṅhottaratâpanîyopanishad)*, welche der nachfolgenden, höheren Hingebung an Nṛisiṅha gewidmet ist; erstere besteht aus fünf Teilen, letztere aus einem Hauptteile; beide werden zusammen als sechs Upanishad's gerechnet.

Während die Upanishadlehre zur Erkenntnis des einen *Brahman-Âtman* gelangt war, hatte die monistische Tendenz, welche in aller Religion liegt, dahin geführt, dafs auch das populäre religiöse Denken und Verehren, ähnlich wie es sich in Griechenland in der nachhomerischen Zeit um Ζεύς konzentrierte, in Indien zwei räumlich oder zeitlich verschiedene Spitzen gewann, die eine in dem aus dem vedischen Rudra und Agni hervorgegangenen *Çiva (Mahâdeva, Îçvara)*, die andere in dem altvedischen Sonnengotte *Vishṇu*, welcher dann wieder in verschiedenen Formen, so namentlich als *Nṛisiṅha*, *Râma*, *Kṛishṇa* verehrt wurde (die eine spätere Zeit als verschiedene Avatâra's des einen Vishṇu zusammenfafste). Während die beiden letzteren aus der Vergottung menschlicher, historischer Personen hervorgegangen zu sein scheinen, ist *Nṛisiṅha*, der „Mannlöwe“, d. h. der „Götterlöwe“ (*nṛi* „Mann, Held, Gott“; vgl. z. B. Ṛigv. 4,25,4: *Indrâya nare naryâya, nṛitamâya nṛiṇâm*), ursprünglich wohl nur „der gewaltige Götterheld“, zu welchem die Sonnenkraft personifiziert wurde. (Die Gestalt als halb Mensch halb Löwe dürfte weder mit assyrischen noch mit irgend welchen andern Bildwerken etwas zu tun haben, ist vielmehr wohl blofse Ausdeutung dieses Namens.) In dieser Form als *Nṛisiṅha* (*Narasiṅha*, gelegentlich auch *Nârasiṅha*, vgl. *nara* und daneben *nârâyaṇa*) wurde Vishṇu von einer ziemlich exklusiven und daher, wie es scheint, wenig verbreiteten Sekte verehrt, deren symbolisches Buch die vorliegende Upanishad in ihren beiden Teilen ist; man kann dieselben füglich (mit Weber) als exoterischen und esoterischen Teil unterscheiden; beide huldigen dem Nṛisiṅha-Glauben und beide stehen dabei unter dem Einflusse der Upanishadlehre; der Unterschied läfst sich am kürzesten dahin bezeichnen, dafs im ersten Teile die Upanishadlehre in den

Dienst des Nṛisiṅhaglaubens *(philosophia ancillatur theologiae)*, im zweiten Teile der Nṛisiṅhaglaube in den Dienst der Upanishadlehre gestellt wird *(theologia ancillatur philosophiae)*.

Der erste Teil *(Nṛisiṅha-pûrva-tâpanîyâ)*, mit dem wir es zunächst zu tun haben, lehrt die Verehrung des Vishṇu als Nṛisiṅha durch eine heilige, im Anushṭubh-Metrum abgefaſste Formel, wobei jedoch die Verehrung mehr der Formel als dem Gotte gilt, und diese eine ähnliche, und nur weit übertriebenere Rolle spielt als in andern Texten etwa die Vyâhṛiti's, die Sâvitrî (vgl. z. B. Maitr. 6,6—7), und als in so vielen Âtharvaṇa-Upanishad's der heilige Laut Om. Ähnlich wie in dem Om-Laute, faſst sich auch in der Nṛisiṅhaformel der ganze Veda zusammen; sie ist unter allen Mantra's der *Mantrarâja* der „König der Sprüche", diente bei der Weltschöpfung (1,1), befaſst alle Welten und alle Veden (1,2), ist identisch mit den vier Moren des Lautes Om (2,1); hat, wie Brahman, die Mâyâ als Schöpferkraft *(çakti)* und den Âkâça als Samen *(vîjam)*, d. h. als Ausgangspunkt der Schöpfung („aus diesem Âtman ist der Âkâça entstanden, aus dem Âkâça der Wind" usw. Taitt. 2,1), und die unablässige Wiederholung und kunstgemäſse Niederschreibung dieser (als Amulett getragenen) Formel sichert überschwänglichen Lohn. Wie ein Fürst nicht ohne Begleitung auftritt, so hat der Mantrarâja drei (1,3) oder nachher (4,1—2) vier *Aṅgamantra*'s „Nebensprüche" in seinem Geleite, an welche sich 4,3 als weitere Korona, entsprechend den 32 Silben des Spruchkönigs, noch ein Schwarm von 32 Sprüchen schlieſst. Da es zum Verständnisse beider Nṛisiṅha-Werke erforderlich ist, den Mantrarâja immer vor Augen zu haben, so wollen wir ihn hier, nebst den vier Aṅgamantra's, in Text und Übersetzung vorausschicken.

Der Mantrarâja.

Ugraṃ vîram, mahâ-Vishṇuṃ,
Jvalantaṃ, sarvatomukham
Nṛisiṅhaṃ, bhîshaṇaṃ, bhadram,
Mṛityu-mṛityuṃ namâmy aham.

Der schrecklich, mächtig, groſs, Vishṇu,
Flammend nach allen Seiten ist,
Als Mannlöwen, furchtbar und hold,
Als Todes Tod verehr' ich ihn.

Die vier Aṅgamantra's.

I. Der Praṇava:

Om!

II. Die Sâvitrî:

Ghṛiṇiḥ, sûrya', Âdityaḥ,
die Glut, die Sonne, Âditya.

III. Das Lakshmîyajus (auch Yajurlakshmî), der Schönheitsspruch:

Oṃ! bhûr lakshmîr, bhuvar lakshmîḥ,
suvaḥ kâlakarṇî, tan no
mahâlakshmîḥ pracodayât.

Om! Erde Glück und Luftraum Glück,
Und Himmel Glück, schwarzohriges, —
Drum fördre uns das grofse Glück!

IV. Die Nṛisiṅha-gâyatrî.

Oṃ! Nṛisiṅhâya vidmahe,
vajranakhâya dhîmahi,
tan naḥ siṅhaḥ pracodayât.

Om! Lafst, Nṛisiṅha's, wohlbewufst
Des Blitzbekrallten denken uns,
Der Löwe fördre unsern Geist.

Nṛisiṅhapûrvatâpanîya-Upanishad.

Erste Upanishad.

Heilvolles lafst mit Ohren hören, Götter,
Heilvolles uns mit Augen sehn, ihr Heil'gen;
Mit festen Gliedern, preisend, lafst uns leibhaft
Das gottgesetzte Lebensziel erreichen! (Ṛigv. 1,89,8.)

Heil schenke Indra uns, der hochberühmte,
Heil Pûshan uns, der alles Reichtums Herr ist,
Heil Târkshya uns, des Radkranz unversehrt bleibt,
Heil möge auch Bṛihaspati uns schenken! (Ṛigv. 1,89,6.)

Om, Friede! Om, Friede! Om, Friede!

1,1.

Prajâpati hat vermittelst der Nṛisiṅhaformel die Welt erschaffen.

Om!

„Wasser, fürwahr, war diese Welt, ein Gewoge, da entstand Prajâpati allein auf einem Lotosblatte. In dessen Geiste *(manas)* ging hervor ein Verlangen *(kâma)*: «Ich will diese Welt schaffen!» Darum, was ein Mann in seinem Geiste erstrebt, das spricht er aus durch die Rede, das vollbringt er durch die Tat. Darüber ist dieser Vers (Ṛigv. 10,129,4):

«Da ging aus ihm zuerst hervor Verlangen,
«Des Geistes erster Samenguſs war dieses. —
«Des Daseins Wurzelung im Nichtsein fanden
«Die Weisen forschend in des Herzens Triebe »

Dem neigt sich zu, wonach er Verlangen trägt [wer solches weiſs]! — Er (Prajâpati) übte Tapas; nachdem er Tapas geübt“ (von Anfang bis hierher = Taitt. Âr. 1,23, Gesch. d. Phil. I, 196), so schaute er jenen, auf Nṛisiṅha bezüglichen, im Anushṭubh-Metrum abgefaſsten *Mantrarâja* (Spruchkönig); mit dem schuf er diese ganze Welt, was irgend vorhanden ist. Darum sagen sie: Anushṭubh ist diese ganze Welt, was irgend vorhanden ist. „Denn aus der Anushṭubh entstehen ja diese Wesen, durch die Anushṭubh, nachdem sie entstanden, leben sie, und in die Anushṭubh gehen sie, dahinscheidend, wieder ein“ (nach Taitt. 3,1—6). Darüber ist dieser [Vers]: „Die Anushṭubh ist das Erste, und die Anushṭubh ist das Letzte; denn die Anushṭubh ist Rede; durch die Rede aber vergehen und durch die Rede entstehen [die Kreaturen]“; und es heiſst ja: „die Anushṭubh ist das höchste unter den Versmaſsen“ (Taitt. Saṃh. 5,4,12,1).

1,2.

Die vier Zeilen der Formel befassen die vier Weltgebiete mit allem ihrem Inhalte, sowie auch die vier Veden.

Die Erde mit ihren Ozeanen, ihren Bergen, ihren sieben Inseln, die wisse man als jenes Sanges [des Mantrarâja] erste Zeile.

Den Luftraum, wie er von den Scharen der Yaksha's, Gandharva's, Apsaras' bevölkert wird, den wisse man als des Sanges zweite Zeile.

Den Himmel, wie er von den Vasu's, den Rudra's, den Âditya's und allen Göttern bevölkert wird, den wisse man als des Sanges dritte Zeile.

Die lautere, „im höchsten Raume" (Taitt. 2,1) weilende Selbstwesenheit des Brahman, die wisse man als des Sanges vierte Zeile.

Und wer es weiſs, geht zur Unsterblichkeit ein.

Die vier Veden, Ṛig-, Yajur-, Sâma- und Atharvaveda mit ihren Añga's (Gesch. d. Phil. I, 51) und Çâkhâ's (Gesch. d. Phil. I, 65), das sind die vier Zeilen.

Welches ist die Meditation [dieses Sanges], welches seine Gottheit, welches seine Glieder, welches deren Gottheiten, welches sein Metrum, welches sein Dichter[1], so [frage man sich unablässig].

1,3.

Vorläufiges über die drei ersten der vier Gliedersprüche des Spruchkönigs.

Also sprach Prajâpati: Fürwahr, wer jene achtsilbige, schönheitgesalbte Zeile des Savitarspruches als ein Glied [einen *Añgamantra*] jenes Sanges weiſs, der wird dafür mit Schönheit gesalbt.

Alle Veden haben den Praṇava [den heiligen Laut Om] als Anfang; weiſs er auch diesen Praṇava als jenes Sanges Glied [als *Añgamantra*], so ersiegt er die drei Welten.

Einen Opferspruch gibt es, die aus vierundzwanzig Silben bestehende groſse *Lakshmî* (Glück); weiſs er auch diesen als jenes Sanges Glied, so wird er reich an Leben, Ruhm, Ehre, Wissen und Herrschaft.

Darum soll man diesen Sang mitsamt seinen Gliedern [den *Añgamantra*'s] wissen; und wer ihn weiſs, geht zur Unsterblichkeit ein.

Den Savitarspruch, den heiligen Laut und die Spruch-

[1] Als dieser ist wohl Prajâpati zu verstehen.

Lakshmî gestatten die Lehrer keinem Weibe, keinem Çûdra. Wohl soll man den zweiunddreifsigsilbigen Sang wissen, und wer ihn weifs, geht zur Unsterblichkeit ein, — aber wenn den Savitarspruch, den Lakshmî-Spruch, den Praṇava ein Weib weifs oder ein Çûdra, mit dem geht es nach dem Tode abwärts. Darum verkündige man ihnen dieselben nimmermehr! Wenn einer ihnen sie verkündigt, mit dem Lehrer geht es dafür nach dem Tode abwärts!

1,4.

Nach nochmaliger Identifikation der Formel mit den höchsten Gottheiten wird das erste Silbenpaar jeder ihrer vier Zeilen eingeschärft.

Also sprach Prajâpati:

Den Agni, fürwahr, die Veda's, dieses Weltall und alle Wesen, die Lebenshauche und Organe, die Tiere, die Nahrung, das Unsterbliche, den Allherrn, Selbstherrn, Weitherrn, — dieses wisse man als des Sanges erste Zeile.

Die als Ṛic, Yajus, Sâman und Atharvan gestaltete Sonne, „den goldnen Mann im Innern der Sonne" (Chând. 1,6,6), — dieses wisse man als des Sanges zweite Zeile.

Der über die Kräuter herrscht, der Sterneherr, der Soma, — diesen wisse man als des Sanges dritte Zeile.

„Das ist Brahmán, Çiva, Hari, Indra, Agni, der ewige, der höchste Herr" (Taitt. Âr. 10,11,12, oben S. 252), — diesen wisse man als des Sanges vierte Zeile.

Und wer es weifs, geht zur Unsterblichkeit ein.

Om! *ugram* wisse man als den Anfangssang der ersten, *jvalan-* als der zweiten, *nṛisiṅ-* als der dritten, *mṛityu-* als der vierten Zeile.

Und wer es weifs, geht zur Unsterblichkeit ein.

Darum soll man diesen Sang nicht überall kund machen; will man ihn mitteilen, so teile man ihn nur einem Sohne, wenn er lernbegierig, oder sonstigen Schüler mit.

1,5.

Das zweite Silbenpaar jeder der vier Zeilen, unter vorhergehender und nachfolgender Verherrlichung der Formel.

Den im Milchmeere ruhenden Mannlöwen, den von den Yogin's zu meditierenden „höchsten Schritt“ (Ṛigv. 1,22,20) wisse man als den Sang.

Und wer es weiſs, geht zur Unsterblichkeit ein.

vîram wisse man als den Endsang der Hälfte der ersten, *-taṃ sa-* als der zweiten, *-haṃ bhî-* als der dritten, *-mṛityum* als der vierten Zeile.

Und wer es weiſs, geht zur Unsterblichkeit ein.

Darum wer diesen Sang erlernt durch irgendeines Lehrers Mund, der wird dadurch erlöst vom Saṃsâra, hilft zur Erlösung, trachtet nach Erlösung; wer ihn murmelt, gelangt in diesem seinem Leibe zur Anschauung Gottes. Darum ist dieses die Erlösungspforte im Weltalter Kali, keinem andern wird Erlösung zuteil. Darum soll man den Sang nebst seinen Gliedern wissen. Wer ihn weiſs, der trachtet nach Erlösung.

1,6.

Das dritte Silbenpaar jeder der vier Zeilen, nebst Verherrlichungen.

Om!

„Als Recht, Wahrheit, höchstes Brahman,
„Den“ mannlöwegestaltigen, „schwarzbräunlichen Purusha,
„Den keuschen, seltsamaugigen“ (Taitt. Âr. 10,12, oben S. 252),
„Den schwarz-und-roten Çaṅkara,

den Umâ-Gatten, den Herrn der Tiere, den Bogenträger, den unermeſslich glänzenden [rufe ich an, ihn der da ist] „der Beherrscher aller Weisheit, der Herr aller Geschöpfe, Brahman als Oberherr, des Brahman Oberherr“ (Taitt. Âr. 10,47), der nach dem Yajurveda zu preisen ist, — diesen wisse man als den Sang.

Und wer es weiſs, geht zur Unsterblichkeit ein.

mahâ- wisse man als den Anfangssang der Schluſshälfte der ersten, *-rvato-* als der zweiten, *-shaṇam* als der dritten, *namâ-* als der vierten Zeile.

Und wer es weiſs, geht zur Unsterblichkeit ein.

Darum ist dieser Sang das aus Sein, Denken und Wonne[1]

---

[1] *Sad-cid-ânanda*; dies könnte (abgesehen von Taitt. 2,1, worüber oben S. 225) möglicherweise das erste Vorkommen der berühmten Formel sein.

bestehende höchste Brahman; wer ihn als solchen weiſs, der wird schon hier unsterblich. Darum soll man den Sang nebst seinen Gliedern wissen.

Und wer es weiſs, geht zur Unsterblichkeit ein.

1,7.

Das vierte Silbenpaar jeder der vier Zeilen, nebst Verherrlichungen. Vorbereitendes über die Einflechtung des Om-Lautes.

„Mit diesem, fürwahr [d. h., an der ursprünglichen Stelle, mit dem tausendjährigen Opfer], haben die Allschöpfer diese ganze Welt erschaffen; weil sie alles erschufen, darum heiſsen sie Allschöpfer. Alles entsteht hinter denen her, und mit Brahman zu Lebensgemeinschaft, Weltgemeinschaft gelangen sie [die das tausendjährige Opfer vollbringen oder auch nur lehren]" (Taitt. Br. 3,12,9,8), — darum soll man diesen Sang nebst seinen Gliedern wissen.

Und wer es weiſs, geht zur Unsterblichkeit ein.

-vishṇum wisse man als den Endsang der ersten, *-mukham* als der zweiten, *bhadram* als der dritten, *-myaham* als der vierten Zeile.

Und wer es weiſs, geht zur Unsterblichkeit ein.

Er selbst [Prajâpati] hat alles dieses offenbart. Auf den Âtman, auf das Brahman bezüglich wisse man die Verehrung durch jene Anushṭubh.

Und wer es weiſs, geht zur Unsterblichkeit ein.

Und wenn einer, sei es Weib [nur die Aṅgamantra's, nicht der Mantrarâja war oben 1,3 den Weibern verboten worden] oder Mann, hienieden zu bleiben gedenkt, dem verleiht der [Mantrarâja] Allherrschaft, und wo er auch immer sterben mag, da teilt ihm am Ende des Lebens der Gott [des Mantrarâja] das höchste, erlösende Brahman mit, durch welches, [schon vorher] unsterblich seiend, er dann auch zur Unsterblichkeit gelangt. Darum murmelt man dieses [Brahman in Gestalt des Lautes *Om*] zwischendurch in dem Sang; darum ist dieses Glied des Sanges Prajâpati, und darum wird zu diesem Gliede des Sanges, wird zu Prajâpati, wer solches weiſs.

So lautet die groſse Upanishad. Und wer diese groſse

Upanishad weiſs, der wird, wenn er die vorbereitende Verehrung vollzogen, auch zum groſsen Vishṇu, — zum groſsen Vishṇu.

Zweite Upanishad.

2,1.

Nach einem Mythus über die rettende Kraft der Nṛisiṅhaformel (nachgebildet nach Pañcav. Br. 22,12; vgl. dazu oben S. 73) folgt die Identifikation ihrer vier Zeilen mit den vier Moren des Om-Lautes, wobei die entsprechende Stelle der Atharvaçikhâ-Upanishad (oben S. 727) wörtlich herübergenommen und den Zwecken unserer Upanishad angepaſst wird.

Om!

Es geschah einmal, daſs die Götter sich vor dem Tode, vor den Sünden und vor dem Saṃsâra fürchteten. Da nahmen sie ihre Zuflucht zu Prajâpati. Der reichte ihnen diesen an Narasiṅha gerichteten, in Anushṭubh verfaſsten Spruchkönig dar. Damit besiegten sie alle den Tod, überwanden sie alle die Sünde und überwanden sie den Saṃsâra. Darum, wer sich vor dem Tode, vor den Sünden und vor dem Saṃsâra fürchtet, der ergreife diesen an Narasiṅha gerichteten, in Anushṭubh verfaſsten Spruchkönig. So besiegt er den Tod, überwindet die Sünde und überwindet den Saṃsâra.

Von diesem Praṇava [dem Laute Om], fürwahr[1], „die „erste Mora, die Erde ist der *a*-Laut. Er ist, aus Versen be„stehend, der Ṛigveda, ist Brahmán, die Vasu's, die Gâyatrî, „das Gârhapatyafeuer", — dieses ist die erste Zeile [des Spruchkönigs].

„Ihre zweite Mora, der Luftraum, ist der *u*-Laut. Er ist, „aus Opfersprüchen bestehend, der Yajurveda, ist Vishṇu, die „Rudra's, die Trishṭubh, das Dakshiṇafeuer", — dieses ist die zweite Zeile.

„Ihre dritte Mora, der Himmel, ist der *m*-Laut. Er ist, „aus Liedern bestehend, der Sâmaveda, ist Rudra, die Âditya's, „die Jagatî, das Âhavanîyafeuer", — dieses ist die dritte Zeile.

---

[1] Alles in Anführungszeichen Eingeschlossene ist wörtlich aus Atharvaçikhâ (oben S. 727) entlehnt.

„Die vierte, die Halbmora, die am Ende der Silbe ist, ist „die Somawelt, der Om-Laut [dafür Atharvaçikhâ: ist der ab- „gebrochene *m*-Laut]. Er ist, aus Atharvanliedern bestehend, „der Atharvaveda, ist das Weltuntergangsfeuer, die Marut's, „die Virâj, der Höchstweise, die glänzende", — dieses ist die vierte Zeile des Sanges.

2,2.

Die Nrisiṅhaformel als Spruchkönig *(mantrarâja)* hat fünf Attribute, nämlich Herz, Kopf, Haarlocke, Panzer und Geschofs, welchen die vier Zeilen der Formel nebst dem Praṇava als fünftem entsprechen. Diese Elemente werden im folgenden durcheinandergeflochten, so wie die Welten verflochten sind, deren Symbol sie sind.

Die erste Zeile ist achtsilbig, und [auch] die drei [übrigen] Zeilen sind achtsilbig; so ergeben sich zweiunddreifsig Silben; denn zweiunddreifsigsilbig ist die Anushṭubh; durch die Anushṭubh aber ist diese ganze Welt geschaffen worden, und durch die Anushṭubh wird alles wieder resorbiert.

Nämlich jener [Mantrarâja] hat fünf Attribute [*aṅgâni*: Herz, Kopf, Haarlocke, Panzer und Geschofs]; die vier Zeilen entsprechen den vier Attributen und das mit dem Praṇava versehene Ganze [des Spruches] dem fünften. Von den fünf [aus den Attributen gebildeten Formeln]: *om* dem Herzen *namaḥ*, *om* dem Haupte *svâhâ*, *om* der Haarlocke *vashaṭ*, *om* dem Panzer *hum*, *om* dem Geschosse *phaṭ*, wird die erste mit der ersten Zeile verbunden *[ugraṃ vîraṃ mahâvishṇum, oṃ hṛidayâya namaḥ]*, die zweite mit der zweiten *[jvalantaṃ sarvatomukham, oṃ çirase svâhâ]*, die dritte mit der dritten *[nṛisiṅham bhîshaṇaṃ bhadram, oṃ çikhâyai vashaṭ]*, die vierte mit der vierten *[mṛityumṛityuṃ namâmy aham, oṃ kavacâya hum]* und die fünfte mit der fünften *[om! ugraṃ vîraṃ mahâvishṇuṃ jvalantaṃ sarvatomukhaṃ nṛisiṅhaṃ bhîshaṇaṃ bhadraṃ mṛityumṛityuṃ namâmy aham, om astrâya phaṭ]*; denn ineinander verflochten sind diese Welten, darum sind auch die Bestandteile [der Zeilen und der Formeln] miteinander verflochten. — „Om! diese Silbe ist die ganze Welt" (Mâṇḍ. 1); darum hat bei jeder Silbe [der obigen fünf Kombinationen] der Laut Om vorher und nachher seinen Platz [also: *om u om*, *om gram om*,

om vî om, om ram om usw.]; in dieser Weise sind, wie die Brahmanwisser lehren, die Silben aufzuzeichnen.

2,3.

Aufzählung der elf Worte der Formel, nebst Verherrlichung.

In diesem [Mantrarâja], soll man wissen, steht an erster Stelle *ugram* — und wer es weiſs, geht zur Unsterblichkeit ein, — an zweiter Stelle *vîram*, an dritter *mahâvishṇum*, an vierter *jvalantam*, an fünfter *sarvatomukham*, an sechster *nṛisiṅham*, an siebenter *bhîshaṇam*, an achter *bhadram*, an neunter *mṛityumṛityum*, an zehnter *namâmi*, an elfter *aham*.

Und wer es weiſs, geht zur Unsterblichkeit ein.

Elf Worte hat die Anushṭubh, durch die Anushṭubh aber ist diese ganze Welt geschaffen worden, und durch die Anushṭubh wird alles wieder resorbiert. Darum soll man diese ganze Welt wissen als anushṭubh-artig; und wer es weiſs, geht zur Unsterblichkeit ein.

2,4.

Die elf Wörter der Formel werden etymologisch erklärt und diese Erklärungen mit vedischen Zitaten verziert, die oft sehr wenig Beziehung zur Sache zeigen. Als Vorbild scheint Atharvaçiras 4, oben S. 720, vorzuschweben.

Es begab sich, daſs die Götter zu Prajâpati sprachen:

Aber warum heiſst es *ugram*? — Und Prajâpati sprach: Weil er durch seine Majestät alle Welten, alle Götter, alle Selbste, alle Wesen erhebt *(udgṛihṇâti)*, fort und fort schafft, ausbreitet und wohnen macht, weil er von ihnen erhaben gemacht und erhoben wird, —

Preis dem berühmten jungen Wagenkämpfer,
Der wie ein grimmer Löwe schrecklich angreift;
Sei hold dem Sänger, Löwe, hochgelobter!
Andre als uns laſs deine Heere fällen! (Ṛigv. 2,33,11, frei) —

darum heiſst es *ugram*.

Aber warum heiſst es *vîram*? — Weil er durch seine Majestät alle Welten, alle Götter, alle Selbste, alle Wesen in

Ruhe läſst (von ihnen absteht, *viramati*), zur Ruhe bringt, fort und fort schafft, ausbreitet und wohnen macht, —

Durch den ein Held, tatkräftig, reich an Tugend,
Ein Kelterer und Götterfreund entspringen (Ṛigv. 3,4,9),

darum heiſst es *vîram.*

Aber warum heiſst es *mahâvishṇum?* — [Weil er der ist,] welcher alle Welten durchsetzt und [sich von ihnen] durchsetzen macht, wie das Öl in betreff der von ihm durchwobenen, verwobenen, durchzogenen Sesamteigklumpen wechselseitig von ihnen durchsetzt wird und sie mit sich durchsetzen macht, —

Er, über dem nichts Höh'res ist vorhanden,
Der eingegangen in die Wesen alle,
Ja, über den hinaus nichts and'res da ist,
Prajâpati, mit Nachkommen versehen,
Durchdringt die drei Weltlichter sechzehnteilig, —
(Vâj. Saṃh. 8,36, frei, vgl. Gesch. d. Phil. I, 191)

darum heiſst es *mahâvishṇum.*

Aber warum heiſst es *jvalantam?* — Weil er durch seine Majestät alle Welten, alle Götter, alle Selbste, alle Wesen durch seine Glut entflammt, flammen macht, entflammt wird, sich entflammen macht, —

„Reger[1], Erreger, Lichter, Leuchtender, Erleuchtender, Flammer, Entflammer, Brenner, Anbrenner, Verbrenner, Glänzer, Erglänzer, Schmücker, Schmückender, Schöner“ (Taitt. Br. 3,10,1,2), —

darum heiſst es *jvalantam.*

Aber warum heiſst es *sarvatomukham?* — Weil er auch ohne Sinnesorgane allerwärts sieht, allerwärts hört, allerwärts geht, allerwärts nimmt und, überallhin gehend, überall weilt, —

„Der Eine, der die Welt vordem gewesen,
Aus dem entsprossen ist des Weltalls Hüter,
In den die Welt zergeht beim Übergange,
Ihn ehre ich, den allerwärts Gewandten“, —

darum heiſst es *sarvatomukham.*

---

[1] Die Stelle enthält nur eine Aufzählung der fünfzehn Stunden der Tage der zweiten Monatshälfte, wie Weber, Ind. Stud. IX, 94, bemerkt.

Aber warum heiſst es *nṛisiṅham?* — Weil von allen Wesen der Mann *(nṛi)* das tapferste und edelste, und der Löwe *(siṅha)* das tapferste und edelste ist, darum wurde der höchste Gott zum Mannlöwen, denn zum Heile der Welt nimmt das Unvergängliche diese Gestalt an, —

„Gerühmt wird Vishṇu wegen dieser Groſstat,
Gleich wildem Tier, das schweifend haust in Bergen,
Er, unter dessen drei gewalt'gen Schritten
Die Wesen alle sichre Wohnung haben," (Ṛigv. 1,154,2.) —

darum heiſst es *nṛisiṅham.*

Aber warum heiſst es *bhîshaṇam?* — Weil er, vor dessen Anblick alle Welten, alle Götter, alle Wesen aus Furcht flüchten, selbst sich vor nichts, was es auch immer sei, fürchtet, —

„Aus Furcht vor ihm der Wind läutert,
Aus Furcht vor ihm die Sonne scheint,
Aus Furcht vor ihm eilt hin Agni
Und Indra und der Tod zu fünft," (Taitt. 2,8.) —

darum heiſst es *bhîshaṇam.*

Aber warum heiſst es *bhadram?* — [Weil] er, der selbst heilvoll ist, allezeit Heilvolles verleiht, „der Lichte, Leuchtende, Schmucke, Geschmückte, Schöne" (Taitt. Br. 3,10,1), —

„Heilvolles laſst mit Ohren hören, Götter,
Heilvolles uns mit Augen sehn, ihr Heil'gen,
Mit festen Gliedern, preisend, laſst uns leibhaft
Das gottgesetzte Lebensziel erreichen!" (Ṛigv. 1,89,8.) —

darum heiſst es *bhadram.*

Aber warum heiſst es *mṛityumṛityum?* — Weil er für seine Verehrer, sobald sie nur an ihn denken, den Tod und Abertod tötet, —

„Der Odem gibt und Kraft gibt, er, dem alle,
Wenn er befiehlt, gehorchen, auch die Götter,
Des Abglanz das Unsterbliche, der des Todes Tod,
Wer ist der Gott, daſs wir ihm opfernd dienen?"
(Ṛigv. 10,121,2, frei.) —

darum heiſst es *mṛityumṛityum.*

Aber warum heifst es *namâmi*? — Weil [er der ist,] vor welchem alle Götter sich neigen und die Erlösungsuchenden und die Brahmanlehrer, —

„Jetzt stimmet Brahmaṇaspati
Ein preisbegabtes Spruchlied an,
An welchem Indra und die Götter sich erfreun,
Varuṇa, Mitra, Aryaman," (Ṛigv. 1,40,5.) —

darum heifst es *namâmi*.

Aber warum heifst es *aham*? —

„Der Erstgeborne der Weltordnung bin ich,
Schon vor den Göttern an des Ew'gen Quellpunkt,
Wer mich austeilt, der labt mich eben damit,
Denn ich bin Nahrung, essend den Nahrungesser,
Bin über diese ganze Welt erhaben.

Wie Gold leuchtend ist, wer solches weifs! — So lautet die grofse Upanishad" (Taitt. 3,10, oben S. 240).

Dritte Upanishad.

An einer heiligen Formel pflegen drei Bestandteile unterschieden zu werden: 1) *vîjam*, „der Keim", d. h. die erste Silbe, 2) *kîla* oder *kîlaka*, „der Stamm", die mittleren Silben von der zweiten bis zur vorletzten, 3) *çakti*, „die Kraft" (gleichsam die Krone oder Frucht derselben), d. h. die letzte Silbe. Im folgenden werden Vîjam *(u)* und Çakti *(-ham)* der Nṛisiṅhaformel allegorisch gedeutet. *Çakti*, die schöpferische Kraft des Nṛisiṅha, ist die *Mâyâ*, und *Vîjam*, der Same, aus dem sich die Schöpfung entwickelt hat, ist (nach einer vielbenutzten Stelle, Taitt. 2,1: „Aus diesem Âtman ist der Âkâça entstanden, aus dem Âkâça der Wind" usw.) der *Âkâça* (Raum, Äther).

Es geschah, dafs die Götter zu Prajâpati sprachen: Lehre uns, o Ehrwürdiger, von diesem, in Anushṭubh verfafsten, auf Nṛisiṅha bezüglichen Mantrarâja die *Çakti* (Kraft) und das *Vîjam* (den Samen). Und Prajâpati sprach:

Jene *Mâyâ* des Narasiṅha ist es, welche das Weltall erschafft, das Weltall behütet und das Weltall resorbiert. Darum soll man jene Mâyâ als die *Çakti* (Schöpferkraft) wissen; wer jene Mâyâ als die Çakti weifs, der überwindet das Böse,

überwindet den Tod, der geht auch zur Unsterblichkeit ein und erlangt grofses Glück. — Die Brahmanwisser fragen sich: ist sie [die Çakti, die Schlufssilbe des Spruches] kurz oder lang oder überlang *(ham, hâm, hâ-âm)* zu sprechen? — Wenn sie kurz [gesprochen] wird, so verbrennt man damit alles Böse und geht zur Unsterblichkeit ein; wenn lang, so erlangt man grofses Glück und geht zur Unsterblichkeit ein; wenn überlang, so wird man weise und geht zur Unsterblichkeit ein. Darum ist folgendes von dem Ṛishi gesprochen als eine Andeutung:

So trinke nun ihn, aufstrebend und siegreich (Ṛigv. 6,17,2)!
Glück, Schönheit, Prefsstein, Mütterchen und Erdkuh,
Und Indra's Waffe, die man zählt als sechste,
Wiss' ich brahman-entsprungen gleicherweise,
Und fleh' sie an zum Schutze für mein Leben.

Der *Âkâça*, fürwahr, ist aller Wesen höchstes Ziel. Denn alle Wesen entstehen aus dem Âkâça, aus dem Âkâça, nachdem sie entstanden sind, leben sie, und in den Âkâça gehen sie, dahinscheidend, wieder ein [nach Taitt. 3,1 fg. gebildet]. Darum soll man den Âkâça als das *Vîjam* (Weltsamen) wissen. Darum ist folgendes vom Ṛishi gesprochen als eine Andeutung (Kâṭh. 5,2. Mahânâr. 10,6, nach Ṛigv. 4,40,5; vgl. oben S. 248. 282).

„Im Äther ist Sonnenschwan er, Vasu in der Luft,
Hotar am Opferbette, auf der Schwelle Gast,
Er weilt in Mensch und Weite, im Gesetz, im Raum,
Entspringt aus Wassern, Rindern, Recht, Gebirg' als grofses Recht, —

er, der solches weifs. — So lautet die grofse Upanishad.

Vierte Upanishad.

Wie ein König nicht ohne Gefolge auftritt, so wird auch der Spruchkönig *(mantrarâja)*, d. h. die Nṛisiṅhaformel, begleitet von vier Nebensprüchen, welche hier (nachdem die ersten drei schon 1,3 vorgreifend erwähnt worden waren) ihrem Wortlaute nach vorgeführt werden. Bemerkenswert ist dabei die Unbefangenheit, mit welcher, zur Erklärung des Om-Lautes, die Mâṇḍûkya-Upanishad geplündert wird. Auf die vier Nebensprüche folgt § 3 noch ein Schwarm von zweiunddreifsig Sprüchlein, welche ganz nach dem Schema von Atharvaçiras 2 gedichtet sind.

4,1.

Om!

Und die Götter sprachen zu Prajâpati: Lehre uns, o Ehrwürdiger, von dem in Anushṭubh verfafsten, auf Nṛisiṅha bezüglichen Mantrarâja die *Añgamantra*'s (Geleitsprüche). — Und Prajâpati sprach:

Den *Praṇava*, die *Sâvitrî*, die *Yajurlakshmî* und die *Nṛisiṅhagâyatrî*, — diese soll man wissen als die Añga's. Und wer es weifs, geht zur Unsterblichkeit ein.

Erster Añga: der *Praṇava*.

„Om! Diese Silbe ist die ganze Welt. Ihre Erläuterung ist wie folgt.

„Das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige, dieses alles ist der Laut Om. Und was aufserdem noch über die drei Zeiten hinausliegend ist, auch das ist der Laut Om.

„Denn dies alles ist Brahman, Brahman aber ist dieser Âtman (Seele), und dieser Âtman ist vierfach.

„Der im Stande des Wachens befindliche, nach aufsen erkennende, siebengliederige, neunzehnmündige, das Grobe geniefsende *Vaiçvânara* ist sein erstes Viertel.

„Der im Stande des Träumens befindliche, nach innen erkennende, siebengliederige, neunzehnmündige, das Auserlesene geniefsende *Taijasa* ist sein zweites Viertel.

„Der Zustand, wo er eingeschlafen keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut, ist der Tiefschlaf. Der im Stande des Tiefschlafes befindliche, einsgewordene, durch und durch ganz aus Erkenntnis bestehende, aus Wonne bestehende, die Wonne geniefsende, das Bewufstsein als Mund habende *Prâjña* ist sein drittes Viertel. — Er ist der Herr des Alls, er ist der Allwissende, er ist der innere Lenker, er ist die Wiege des Weltalls, denn er ist Schöpfung und Vergang der Wesen.

„Nicht nach aufsen erkennend und nicht nach innen erkennend, noch nach beiden Seiten erkennend, weder bewufst noch unbewufst, auch nicht durch und durch aus Erkenntnis bestehend, — unsichtbar, unbetastbar, ungreifbar, uncharak-

terisierbar, undenkbar, unbezeichenbar, nur in der Gewiſsheit des eigenen Selbstes gegründet, die ganze Weltausbreitung auslöschend, selig, zweitlos, — das ist das vierte Viertel, das soll man als den Âtman erkennen.“ (Diese ganze Betrachtung über den Praṇava ist fast völlig unverändert aus Mâṇḍûkya-Up. 1—7 entlehnt.)

4,2.

Zweiter Añga: die *Sâvitrî.*

Ferner die Sâvitrî, nämlich die Gâyatrî, welche durch den Opferspruch [*ghṛiṇiḥ sûrya' âdityaḥ* Taitt. Âr. 10,15] gebildet wird, von der ist diese ganze Welt durchdrungen; *ghṛiṇiḥ* das sind zwei Silben, *sûria* sind drei und *âditya* sind drei; das ist jene achtsilbige, mit Schönheit gesalbte Zeile des Savitar-spruches; und wer sie also weiſs, der wird dafür mit Schönheit gesalbt. Dieses besagt der Vers (Ṛigv. 1,164,39):

Des Hymnus Laut im höchsten Himmelsraume,
Auf dem gestützt die Götter alle thronen,
Wenn man den nicht kennt, wozu hilft der Hymnus dann? —
Wir, die ihn kennen, haben uns versammelt hier.

Fürwahr, der braucht weiter keine Ṛic, kein Yajus, kein Sâman, wer die Sâvitrî weiſs.

Dritter Añga: das *Lakshmî-yajus* oder die *Yajur-lakshmî.*

Om! bhûr lakshmîr, bhuvar lakshmîḥ,
suvaḥ kâlakarṇî, tan no
mahâlakshmîḥ pracodayât!

(Om, Erde Glück, und Luftraum Glück,
Und Himmel Glück, schwarzohriges [1], —
Drum fördre uns das groſse Glück!)

Dieses ist der Opferspruch *Mahâlakshmî,* eine vierundzwanzig-silbige Gâyatrî. Fürwahr, die Gâyatrî ist alles dieses, was

[1] Schwarze Ohren bedeuten sonst in der Regel Unglück. Wir haben also hier, als Gegenstück zum Euphemismus, einen Dysphemismus, welcher psychologisch nicht so leicht zu verstehen ist wie jener. (Analog ist es, wenn man als Ausdruck der Zärtlichkeit Schimpfworte gebraucht.)

irgend vorhanden ist. Darum wer diese in einen Opferspruch gefafste Mahâlakshmî weifs, der erlangt grofses Heil.

Vierter Añga: die *Nṛisiṅhagâyatrî.*

Om! Lafst Nṛisiṅha's, wohlbewufst,
Des Blitzbekrallten denken uns,
Der Löwe fördre unsern Geist (nach Taitt. Âr. 10,1, *v.* 31).

Fürwahr, diese Nṛisiṅha-Gâyatrî ist die Grundwesenheit der Götter und der Veden. Wer solches weifs, der ist grundwesenhaft.

4,3.

Und die Götter sprachen zu Prajâpati: Durch welche Sprüche mufs der Gott gepriesen werden, damit er befriedigt wird und sein Wesen zu schauen gibt? das sage uns, o Erhabener!

Da sprach Prajâpati[1]:

Om! ihm, der der erhabene Gott Nṛisiṅha und der auch } Brahmán ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „ Vishṇu „ „ „ „ „
„ „ Maheçvara „ „ „ „ „
„ „ Purusha „ „ „ „ „
„ „ Îçvara „ „ „ „ „
„ „ Sarasvatî „ „ „ „ „
„ „ Çrî „ „ „ „ „
„ „ Gaurî „ „ „ „ „
„ „ Prakṛiti „ „ „ „ „
„ „ das Nichtwissen[2] ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „ der Laut Om ist, ihm sei Ehre, Ehre!

[1] Die ganze folgende Formel ist gebildet nach Átharvaçiras 2, oben S. 718.

[2] Den fünf ersten sind die fünf folgenden als Gattinnen beigegeben, wie Weber treffend bemerkt, mit dem wir daher auch in *avidyâ* auflösen; der Scholiast freilich liest *vidyâ*.

Om! ihm, der der erhabene Gott Nṛisiṅha und der auch die Veden mit Aṅga's und Çâkhâ's ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „ die fünf Feuer ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „ die sieben Vyâhṛiti's ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „ die acht Welthüter ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „ die acht Vasu's ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „ die Rudra's ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „ die Âditya's „ „ „ „ „
„ „ die acht Greifer (Bṛih. 3,2) ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „ die fünf Elemente ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „ die Dreiwelt ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „ die Zeit „ „ „ „ „
„ „ Manu „ „ „ „ „
„ „ der Tod „ „ „ „ „
„ „ Yama „ „ „ „ „
„ „ der Todesgott „ „ „ „ „
„ „ der Prâṇa „ „ „ „ „
„ „ Sûrya „ „ „ „ „
„ „ Soma „ „ „ „ „
„ „ der Jîva (Seele) ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „ die Virâj ist, ihm sei Ehre, Ehre!
„ „ das Weltall „ „ „ „ „

Und [weiter] sprach Prajâpati zu ihnen: Mit diesen zweiunddreifsig Sprüchen sollt ihr immerfort den Gott preisen, damit er befriedigt wird und sein Wesen zu schauen gibt.

Darum, wer mit diesen Sprüchen immerfort den Gott preist, der bekommt den Gott zu schauen und geht zur Unsterblichkeit ein, — und [so auch] geht zur Unsterblichkeit ein, wer solches weifs. So lautet die grofse Upanishad.

Fünfte Upanishad.

Ist schon die Ersetzung des Denkens durch die Formel ein Zeichen der Decadence, so bedeutet es den letzten Schritt in dieser Richtung, wenn die Formel, wie hier gelehrt, kunstvoll niedergeschrieben und als zauberkräftiges Amulett an Hals, Arm oder Haarlocke getragen wird; — und die Wehmut darüber, die geistigste und sublimste aller Religionen in dieser Weise zu Grabe gehen zu sehen, wird nicht gelindert durch die Erwägung, dafs wir auf andern Gebieten der religiösen und philosophischen Entwicklung ganz analoge Erscheinungen auftreten sehen. — In grellem Gegensatze zu diesen Symptomen des Marasmus stehen die mafslosen Verheifsungen, in denen die zweite Hälfte des Abschnittes schwelgt.

5,1.

Om!

Es geschah, dafs die Götter zu Prajâpati sprachen: Erkläre uns, o Erhabener, den Kreis (das Diagramm), der da heifset der grofse Kreis; ihn, den als die allwunscherfüllende Erlösungspforte die Yogin's bezeichnen. — Und Prajâpati sprach:

Sechs Speichen, fürwahr, hat jener grofse Kreis *Sudarçanam* [der Diskus des Vishṇu; ursprünglich der „schön anzuschauende“ Sonnendiskus]; darum hat auch er sechs Speichen, und hat sechs Flächen. Nämlich sechs sind der Jahreszeiten; den Jahreszeiten ist er entsprechend. In der Mitte ist die Nabe; denn in der Nabe sind die Speichen gegründet. Und umgeben ist dieses Ganze von der Mâyâ; nicht aber berührt die Mâyâ sein Selbst *(âtman)*; darum ist es von aufsen umgeben von der Mâyâ.

Weiter ist da ein Kreis mit acht Speichen und acht Flächen; denn acht Silben hat die Gâyatrî; der Gâyatrî ist er entsprechend. Darum ist er von aufsen umgeben von der Mâyâ. Nämlich Feld für Feld tritt diese Mâyâ [als äufsere Umgebung desselben] auf.

Weiter ist da ein Kreis mit zwölf Speichen und zwölf Flächen; denn zwölf Silben hat die Jagatî; der Jagatî ist er entsprechend. Von aufsen ist er umgeben von der Mâyâ.

Weiter ist da ein Kreis mit sechzehn Speichen und sechzehn Flächen; denn „aus sechzehn Teilen besteht der Purusha“

(Chând. 6,7,1, aber in anderm Sinne), Purusha aber ist diese ganze Welt; und dem Purusha ist er entsprechend. Von aufsen ist er umgeben von der Mâyâ.

Weiter ist da ein Kreis mit zweiunddreifsig Speichen und zweiunddreifsig Flächen; denn zweiunddreifsig Silben hat die Anushṭubh; der Anushṭubh ist er entsprechend. Von aufsen ist er umgeben von der Mâyâ.

Durch die Speichen wird dieser Sudarçana-Kreis gebildet; die Speichen, fürwahr, sind die Veda's; in Flächen läuft er rings herum; die Flächen, fürwahr, sind die Lieder.

5,2.

Dieser Kreis also ist der grofse Kreis Sudarçanam. In seiner Mitte, in der Nabe, steht das Rettungszeichen *(târakam)*; die Silbe, welche den Narasiṅha bedeutet [nämlich *Om*], diese eine Silbe ist es.

Auf den sechs Flächen steht das sechssilbige Sudarçanam [„ein sechssilbiger *Sudarçana-mantra*", Schol.; welcher, wird nicht gesagt; vielleicht: *oṃ namaç cakrâya*].

Auf den acht Flächen steht das achtsilbige Nârâyaṇam [wohl: *oṃ namo Nârâyaṇâya*].

Auf den zwölf Flächen steht das zwölfsilbige Vâsudevam [vielleicht: *oṃ namo bhagavate Vâsudevâya*].

Auf den sechzehn Flächen stehen die Erstlinge der Buchstaben [nach dem Scholiasten „die Anfangszeichen eines Buchstabenspruches", *mâtṛikâ-mantrasya*, d. h. wohl eines Spruches, dessen Zeilen oder Worte mit den vierzehn Vokalen *a â i î u û ṛi ṛî ḷi ḷî e ai o au* anfangen] nebst den Punkten [Anusvâra und Visarga] als die sechzehn Teile.

Auf den zweiunddreifsig Flächen steht der zweiunddreifsigsilbige, auf Narasiṅha bezügliche, in Anushṭubh verfafste Spruchkönigsang.

Das ist der grofse Kreis, welcher die allwunscherfüllende Erlösungspforte ist und aus den Ṛic's, den Yajus', den Sâman's, dem Brahman, der Unsterblichkeit besteht.

Im Osten von ihm thronen die Vasu's, im Süden die Rudra's, im Westen die Âditya's, im Norden die Viçve devâḥ,

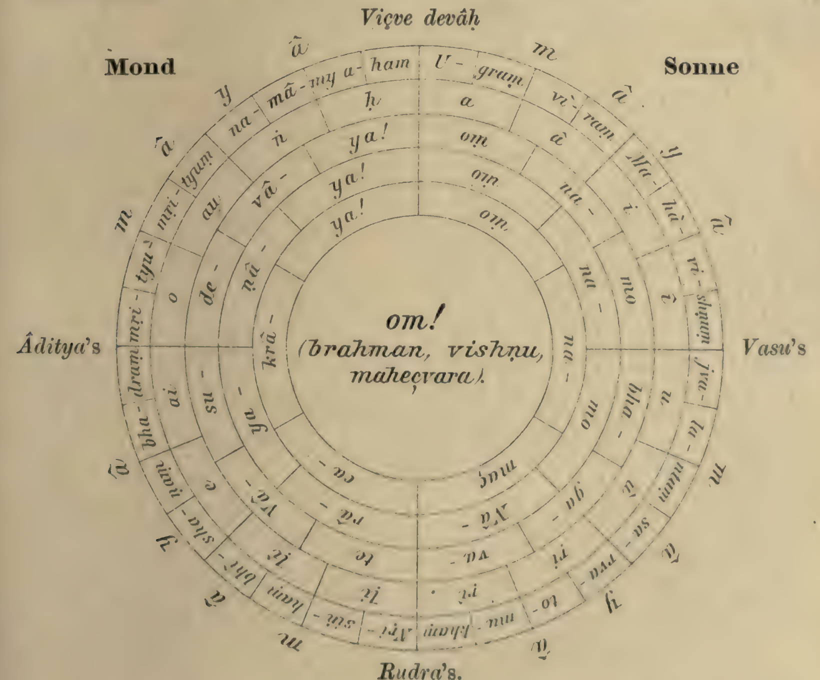
in der Nabe Brahmán, Vishṇu und Maheçvara, an seinen Seiten Sonne und Mond.[1] Darüber ist der Vers (Ṛigv. 1,164,39):

Des Hymnus Laut im höchsten Himmelsraume,
Auf dem gestützt die Götter alle thronen,
Wenn man den nicht kennt, wozu hilft der Hymnus dann? —
Wir, die ihn kennen, haben uns versammelt hier.

Weiſs einer diesen groſsen Kreis, sei er auch ein Kind oder ein Jüngling, der ist groſs, der ist Lehrer, der ist aller Mantra's (vedischer Lieder und Sprüche) Unterweiser. Durch die Anushṭubh [indem man sie weiſs und hersagt] opfert man, durch die Anushṭubh bringt man Lobpreis.

---

[1] Hiernach würde das ganze Mahâcakra-Diagramm etwa folgendes Aussehen haben:



Bemerkenswert ist, daſs die altvedischen Götter auſserhalb des Kreises, im Bereiche der Mâyâ liegen.

Dieses [Diagramm], welches die bösen Geister vernichtet und vor dem Tode errettet, soll man sich, nachdem man es vom Lehrer erhalten hat, an den Hals, oder den Arm, oder an die Haarlocke binden.

Dieser Spruch hilft soviel, als hätte man die Erde mit ihren sieben Inseln als Dakshiṇâ (Opferlohn) gegeben. — Darum wenn einer, an ihn glaubend, was es auch immer sei, spendet, das gilt als [genügende] Dakshiṇâ.

5,3.

Es begab sich, daſs die Götter zu Prajâpati sprachen: Erkläre uns, o Erhabener, den Lohn dieses in Anushṭubh-Maſs verfaſsten, an Nṛisiṅha gerichteten Spruchkönigs. — Und Prajâpati sprach:

Wer diesen an Nṛisiṅha gerichteten, in Anushṭubh-Maſs verfaſsten Spruchkönig allezeit studiert, der wird durch Agni geläutert[1], durch Vâyu geläutert, durch Âditya geläutert, durch Soma geläutert, durch die Wahrheit geläutert, durch die Welträume geläutert, durch Brahman geläutert, durch Vishṇu geläutert, durch Rudra geläutert, durch die Veden geläutert, durch das All geläutert, — durch das All geläutert.

5,4.

Wer diesen an Nṛisiṅha gerichteten, in Anushṭubh-Maſs verfaſsten Spruchkönig allezeit studiert, der kommt hinaus über das Übel, über den Tod, über Embryo-Mord, Brahmanen-Mord, Männer-Mord, allen Mord, über den Saṃsâra, über das All, — über das All.

5,5.

Wer diesen an Nṛisiṅha gerichteten, in Anushṭubh-Maſs verfaſsten Spruchkönig allezeit studiert, der bannt den Agni fest, bannt den Vâyu fest, bannt den Âditya fest, bannt den

---

[1] Dieselbe oder eine ähnliche Formel findet sich häufig in späteren Upanishad's. Vgl. Ramottaratâp. Anhang, p. 381. Kaivalya, Schluſs, p. 464. Atharvaçiras 7. Mahâ 4, p. 96 (Jacob). Mudgala 4 (Telugudruck p. 529,14).

Soma fest, bannt das Wasser fest, bannt alle Götter fest, bannt alle bösen Geister fest, bannt das Gift fest, — bannt das Gift fest.

5,6.

Wer diesen an Nṛisiṅha gerichteten, in Anushṭubh-Maſs verfaſsten Spruchkönig allezeit studiert, der gewinnt die Welt *bhûr*, gewinnt die Welt *bhuvar*, gewinnt die Welt *svar*, gewinnt die Welt *mahar*, gewinnt die Welt *jana*, gewinnt die Welt *tapas*, gewinnt die Welt *satyam*, gewinnt die ganze Welt, — gewinnt die ganze Welt.

5,7.

Wer diesen an Nṛisiṅha gerichteten, in Anushṭubh-Maſs verfaſsten Spruchkönig allezeit studiert, der zaubert die Menschen herbei, zaubert die Götter herbei, zaubert die Schlangen herbei, zaubert die bösen Geister herbei, zaubert die Genien *(yaksha)* herbei, zaubert alle herbei, — zaubert alle herbei.

5,8.

Wer diesen an Nṛisiṅha gerichteten, in Anushṭubh-Maſs verfaſsten Spruchkönig allezeit studiert, der bringt damit den Agnishṭoma[1] dar, den Ukthya dar, den Shoḍaçin dar, den Vâjapeya dar, den Atirâtra dar, den Aptoryâma dar, bringt damit alle Opfer dar, — alle Opfer dar.

5,9.

Wer diesen an Nṛisiṅha gerichteten, in Anushṭubh-Maſs verfaſsten Spruchkönig allezeit studiert, der studiert damit[2] die Ṛic's, die Yajus', die Sâman's, den Atharvan, den Añgiras, die Çâkhâ's, die Purâṇa's, die Kalpa's (rituellen Sûtra's), die Singverse, die Mannpreisverse und den Praṇava, wer aber den Praṇava studiert, der studiert damit alles, — der studiert damit alles.

---

[1] Über diese Formen des eintägigen Somaopfers vgl. z. B. Ait. Br. 3,39 fg. (oben S. 9).

[2] Zur folgenden Aufzählung vgl. Taitt. Âr. 2,10 (p. 240 fg.).

5,10.

Hundert Nichteingeführte sind soviel wie ein Eingeführter [d. h. ein *Brahmacârin*]; hundert Eingeführte sind soviel wie ein Hausvater *(Gṛihastha)*; hundert Hausväter sind soviel wie ein Waldeinsiedler *(Vânaprastha)*; hundert Waldeinsiedler sind soviel wie ein Asket *(Yati* d. h. *Sannyâsin)*; ganze hundert Asketen sind soviel wie einer, der den Rudrajapa [wohl das Çatarudriyam oder die aus ihm entlehnte Nîlarudropanishad] murmelt; hundert, die den Rudrajapa murmeln, sind soviel wie einer, der das Atharvaçiras und die Atharvaçikhâ studiert; und hundert, die das Atharvaçiras und die Atharvaçikhâ studieren, sind soviel wie einer, der den Mantrarâja murmelt.

Dieses, fürwahr, ist die höchste Stätte des, der den Mantrarâja studiert, wo keine Sonne glüht, kein Wind weht, kein Mond scheint, keine Sterne leuchten, kein Feuer brennt, kein Tod eindringt, kein Schmerz aufkommt, das Wahrwonnige, Höchstwonnige, Ewige, Ruhige, Stetsselige, von allem von Brahmán an Verherrlichte, von den Yogin's zu Überdenkende, wohin eingehend die Yogin's nicht wieder zurückkehren.

Darüber ist der Vers:

Und dieses Vishṇu höchsten Schritt
Schaun allezeit die Opferherrn
Als Auge, das am Himmel steht.

Und dieses Vishṇu höchsten Schritt
Bewundernd, zünden Priester hier
Wachsam das Opferfeuer an (Ṛigv. 1,22,20—21).

Und dieses wird dem Begierdelosen zuteil, — dieses wird dem Begierdelosen zuteil, der solches weiſs. So lautet die groſse Upanishad.

Nṛisiṅha-uttara-tâpanîya-Upanishad.

Die *Nṛisiṅhapûrvatâpanîyâ* verfolgt, wie wir sahen, in allen fünf Upanishad's, aus denen sie besteht, als Zweck den Kultus der Nṛisiṅhaformel; die Formel ist das Idol, dessen Verehrung in ihr gefordert wird, und alles, was an philosophischen Elementen vorkommt, tritt in den Dienst dieses Zweckes. In dieser Form mochte das Werk den religiösen Bedürfnissen der Menge, unter deren Händen schliefslich alles zum Idole wird, genügen; allenfalls mochte durch die eingestreuten philosophischen Andeutungen auch im Volke die unbestimmte Ahnung eines tieferen, ihm unfafsbar bleibenden Gehaltes erweckt und lebendig gehalten werden.

Diesen tieferen Gehalt für die wenigen, die dafür empfänglich waren, und welchen die Pûrvatâpanîyâ nur als Vorstufe diente, zu entwickeln, ist der Zweck der *Nṛisiṅha-uttara-tâpanîya-Upanishad.* In ihr spielt die Nṛisiṅhaformel, so hoch sie auch, bei der Identifikation des Nṛisiṅha mit dem höchsten Âtman, in Ehren bleibt, doch nur eine nebengeordnete Rolle; das ganze Schwergewicht fällt auf eine komplizierte philosophische Entwicklung, die sich zwar wesentlich auf älteren Stellen, namentlich der Mâṇḍûkya-Upanishad, aufbaut, aber auch nicht arm an neuen und mitunter, namentlich gegen den Schlufs hin, recht sehr in die Tiefe gehenden Momenten ist.

Die Grundanschauung ist die einer vierfachen Identität, die wir in der Gleichung festhalten können:

Âtman = Om = Brahman = Nṛisiṅha,

wobei *Âtman* als psychisches Prinzip vermittelst des *Om*-Lautes dem *Brahman* als kosmischem Prinzip gleichgesetzt wird und wiederum alle drei im *Nṛisiṅha* symbolisch angeschaut werden. An diese Grundanschauung schliefst sich als durchlaufender Grundgedanke an, dafs der (mit *Om*, *Brahman*, *Nṛisiṅha* identische) *Âtman* nur in seinem höchsten, sechzehnten Aspekte als vollkommen indifferentes Subjekt des Erkennens *(avikalpa)* in voller Reinheit fortbesteht, während er mittels fünfzehn untergeordneter Formen in die Welt hineinragt und deren Realität bedingt, dafs aber diese ganze Realität der Welt und jener fünfzehn untergeordneten Formen, vom höchsten Standpunkte betrachtet, eine nichtige ist. Die innere Einheit des Âtman

in allem Seienden wird dabei durch die kunstvoll durchgeführte Verflechtung aller Formen untereinander zur Anschauung gebracht.

Zunächst werden, im Anschlusse an die Mâṇḍûkya-Upanishad, die vier Zustände des Âtman unterschieden:

I. Das Wachen und die (grobe) Welt des Wachens.

II. Der Traum und die (feine) Traumwelt.

III. Der Tiefschlaf und die Samenwelt, Ursachwelt (vgl. Gauḍap. 1,13: *vîjanidrâyutaḥ prâjñaḥ*, oben S. 580).

IV. Der Turîya (sc. *âtmâ*, oder das Turîyam, sc. *sthânam*), der vierte Stand, das Zuschauersein, in welchem die Einswerdung von Subjekt und Objekt unter Fortbestehen des Bewufstseins, wie im dritten unter Erlöschen desselben, eintritt (vgl. Gauḍap. 1,12: *turyaṃ tat sarvadṛik sadâ*, oben S. 580).

Jeder der drei ersten Zustände ist versetzt mit allen vier Zuständen, ist also 1. grob (Wachen), 2. fein (Traum), 3. Same (Tiefschlaf), 4. Turîya (Zuschauer).

Hingegen besteht im Turîya (und, sofern die drei andern Stände an ihm teil haben, auch in ihnen) eine andre Vierteilung. Er ist:

1. *ota* „eingewoben“ (Bṛih. 3,8) als das die ganze Welt durchziehende intellektuelle Element;

2. *anujñâtṛi* „Bejaher“ (wechselnd mit *anumantṛi*[1] „Einwilliger“) nicht im Sinne der Schopenhauer'schen „Bejahung des Willens zum Leben“, sondern als das Geistige, welches erst den Dingen eine positive Wesenheit verleiht („das Denken macht diese ganze wesenlose Welt wesenhaft“ Nṛisiṅhott. 8b, unten S. 796).

3. *anujñâ* „Bejahung“, ebendasselbe nach Abstreifung der Persönlichkeit (sich zu *anujñâtṛi* verhaltend wie das überpersönliche *Brahman* zum persönlichen *Îçvara*).

4. *avikalpa* „Indifferenz“, die völlige Auslöschung aller Unterschiede, so dafs nur noch das reine, objektlose Subjekt des Erkennens bestehen bleibt. (Hauptstellen für die Erklärung dieser vier Grundbegriffe sind unten S. 783 und 796.)

Sofern Wachen, Traum, Tiefschlaf am Turîya teil haben, enthalten sie auch *ota*, *anujñâtṛi*, *anujñâ*, *avikalpa* und sind eben dadurch in den Turîya „einmündend“ *(turîya-avasita)*. Aber alle drei Zustände (Wachen, Traum und Tiefschlaf) und auch vom Turîya die drei ersten Bestimmungen *(ota, anujñâtṛi, anujñâ)* sind sämtlich „nur Tiefschlaf, Traum und blofse Täuschung“ (S. 780); vollkommen real ist nur *avikalpa*, „denn der Âtman hat als einzigen Geschmack das Denken“ (S. 781).

Dieser höchste, durch Abtrennung alles Weltgeschmackes gefundene Zustand ist „der vierte des vierten“ *(turîya-turîya)*, ist der Âtman selbst in seiner reinsten Gestalt, und die Darstellung im letzten Kapitel, wie derselbe nicht durch intellektuelle Tätigkeit, sondern durch Innewerdung

---

[1] Vielleicht geht der Ausdruck zurück auf Bhag. G. 13,22: *upadrashṭâ anumantâ ca.*

(anubhava) als das Selbst in uns zu fühlen und zu finden ist, gehört mit zu dem Schönsten und Wertvollsten, was altindische Vertiefung in die Geheimnisse des eignen Innern zutage gefördert hat.

Om!

Heilvolles laſst mit Ohren hören, Götter,
Heilvolles uns mit Augen sehn, ihr Heil'gen;
Mit festen Gliedern, preisend, laſst uns leibhaft
Das gottgesetzte Lebensziel erreichen! (Ṛigv. 1,89,8.)

Heil schenke Indra uns, der hochberühmte,
Heil Pûshan uns, der alles Reichtums Herr ist,
Heil Târkshya uns, des Radkranz unversehrt bleibt,
Heil möge auch Bṛihaspati uns schenken! (Ṛigv. 1,89,6.)

Om, Friede! Om, Friede! Om, Friede!

Erster Khaṇḍa.

Zunächst wird, im Anschluſs an eine Stelle aus Mâṇḍûkya, der *Om*-Laut als die Einheit hingestellt, in welcher *Brahman* (Objektives) und *Âtman* (Subjektives) zusammenflieſsen. Beide, Brahman und Âtman, sind (wie wiederum in Fortbildung der Theorie der Mâṇḍ. Up. von den vier Zuständen des Âtman entwickelt wird): 1) grob (Welt des Wachens, — Wachen), 2) fein (Traumwelt, — Träumen), 3) einheitlich (Samenwelt, — Tiefschlaf), 4) *Turîya*, Zuschauer, das reine Subjekt des Erkennens. Jeder der drei ersten Zustände ist *caturâtman*, „vierwesentlich", d. h. versetzt mit den drei andern Zuständen, so daſs jeder derselben a) Grobes, b) Feines, c) den Samen, d) den Zuschauer enthält. Eine andre Vierteilung findet im Turîya statt, indem derselbe a) *ota*, b) *anujñâtṛi*, c) *anujñâ*, d) *avikalpa* ist; auch die drei ersten Zustände haben teil an diesen vier Bestimmungen, durch die sie in den Turîya einmünden. Nur die letzte dieser Bestimmungen *(avikalpa)* ist vollkommen frei von der Illusion des Weltlebens.

Om!

Es begab sich, daſs die Götter zu Prajâpati sprachen: Als jenen feiner als das Feine seienden Âtman erkläre uns den Om-Laut. — So sei es, sprach er.[1]

---

[1] Prajâpati knüpft seine Erörterungen zunächst an die Mâṇḍûkya-Upanishad an, aus der alles in Anführungszeichen Eingeschlossene entlehnt ist.

„Om! diese Silbe ist die ganze Welt. Ihre Erläuterung „ist wie folgt. Das Vergangene, das Gegenwärtige und das „Zukünftige, dieses alles ist der Laut Om. Und was aufser-„dem noch über die drei Zeiten hinausliegend ist, auch das „ist der Laut Om. Denn dies alles ist Brahman, Brahman „aber ist dieser Âtman."

Indem man diesen Âtman durch das Wort Om mit Brahman eins macht, und das Brahman mit dem Âtman durch das Wort Om eins macht, geniefse man jenes Eine, Alterlose, Unsterbliche, Furchtlose in dem Worte Om, versenke in dasselbe diese ganze dreikörperliche Welt, — denn aus ihm, so wisse man, besteht dieselbe, — und fasse sie zusammen in dem Worte Om. Dabei soll man den dreikörperlichen Âtman und das dreikörperliche höchste Brahman miteinander verknüpfen, sofern dieses grob ist und jener Grobes geniefst, dieses fein ist und jener Feines geniefst, dieses einheitlich ist und jener die Wonne geniefst.

„Dieser Âtman ist vierfach. Der im Stande des Wachens be-„findliche", Grobes erkennende, „siebengliederige, neunzehn-„mündige, das Grobe geniefsende", vierwesentliche *Viçva*, „*Vaiçvânara* ist sein erstes Viertel. — Der im Stande des „Träumens befindliche", Feines erkennende, „siebengliede-„rige, neunzehnmündige", das Feine geniefsende, vierwesent-„liche „*Taijasa*", *Hiraṇyagarbha* „ist sein zweites Viertel. — „Der Zustand, wo er eingeschlafen keine Begierde mehr „empfindet und kein Traumbild schaut, ist der Tiefschlaf. „Der im Stande des Tiefschlafes befindliche, einsgewordene, „durch und durch ganz aus Erkenntnis bestehende, aus „Wonne bestehende, die Wonne geniefsende, das Bewufst-„sein als Mund habende", vierwesentliche „*Prâjña*", *Îçvara* „ist sein drittes Viertel. Er ist der Herr des Alls, er ist der „Allwissende, er ist der innere Lenker, er ist die Wiege des „Weltalls, denn er ist Schöpfung und Vergang der Wesen."

Alle diese drei sind in Wahrheit nur Tiefschlaf, Traum und blofse Täuschung; denn der Âtman hat als einzigen Geschmack das Denken. Was aber weiter den Vierten betrifft, so ist auch er vierwesentlich, sofern in dem *Turîya* (Vierten) jeder der drei andern einmündet vermöge [der ihnen allen ein-

wohnenden Eigenschaften] Eingewoben, Bejaher, Bejahung und Indifferenz. Und auch von diesen sind die drei [ersten] nur Tiefschlaf, Traum und bloſse Täuschung; denn er [der Âtman] hat als einzigen Geschmack das Denken. Über ihn ist diese Unterweisung:

„Nicht Grobes erkennend und nicht Feines erkennend, „noch nach beiden Seiten erkennend, weder bewuſst noch un„bewuſst, auch nicht durch und durch aus Erkenntnis be„stehend, unsichtbar, unbetastbar, ungreifbar, uncharakteri„sierbar, undenkbar, unbezeichenbar, nur in der Gewiſsheit „des eigenen Selbstes gegründet, die ganze Weltausbreitung „auslöschend, selig, beruhigt, zweitlos, — das ist [das vierte „Viertel], das“ eben „ist der Âtman, den“ eben „soll man „erkennen“, —

und auch der *Îçvara* (der persönliche Gott) wird verschlungen von dem *Turîya* (dem Vierten), — von dem *Turîya!*[1]

Zweiter Khaṇḍa.

Der Om-Laut, wie er vorher das Bindeglied zwischen Âtman und Brahman war, ist auch das Bindeglied zwischen dem Âtman und der materiellen Welt, einerseits durch seine drei Moren *(a, u, m)*, anderseits als Ganzes *(om)*. Jeder der drei Zustände des Âtman (Wachen, Traum, Tiefschlaf) ist Grobes, Feines, Einheit und Zuschauer; ebenso enthält jede der drei Moren *(a, u, m)* Grobes, Feines, Einheit und Zuschauer, so daſs *a* dem Wachen, *u* dem Traum, *m* dem Tiefschlafe entspricht. Ebenso entspricht der *Om*-Laut als Ganzes dem Turîya, sofern er dessen vier Bestimmungen *(ota, anujñâtṛi, anujñâ, avikalpa)* an sich trägt. Durch diese vier Bestimmungen aber wird die Welt zu einem Realen *(nâmarûpa-âtmakam);* durch sie ragt der Turîya, mittels des Om-Lautes, in die Dinge hinein. — Zum Schluſs wird die Nrisiṅhaformel als das Mittel bezeichnet, sich zum Turîya zu erheben, womit das weiter Folgende vorbereitet wird.

[1] Der Turîya ist der Abgrund, welcher auch die Personifikation des Göttlichen als Îçvara verschlingt. Welche herrliche Lehre für den Okzidentalen, „wäre der Herrscher der Welt nicht auch der Lehre zu groſs“. — Weber versteht die Worte *îçvara-grâsas turîyaḥ* dahin, daſs, umgekehrt, der Turîya vom Îçvara verschlungen werde (Ind. Stud. IX, 128. 131). — Auf dieser Stufe des Verständnisses dürfte das (ebenda S. 137 gefällte und von den Kleinen wohlgefällig nachgesprochene) Urteil: „der mystische Tiefsinn wird zum wuchernden Unsinn“, — doch wohl etwas verfrüht sein.

Von diesem Âtman soll man wissen, dafs er in dem Wachenden traumlos und tiefschlaflos, im Traume wachend und tiefschlaflos, im Tiefschlafe wachend und traumlos, im Turîyam wachend, traumlos und tiefschlaflos ist, dafs er unveränderlich, ewige Wonne, allezeit den einzigen Geschmack [des Denkens] habend ist, so soll man ihn wissen.

Er ist der das Auge Sehende, das Ohr Sehende, die Rede Sehende, das Manas Sehende, die Buddhi Sehende, den Prâṇa Sehende, die Finsternis Sehende, das All Sehende. Darum ist er diesem Weltenall gegenüber ein anderer, wesensverschiedener.

Er ist des Auges Zuschauer *(sâkshin)*, des Ohres Zuschauer, der Rede Zuschauer, des Manas Zuschauer, der Buddhi Zuschauer, des Prâṇa Zuschauer, der Finsternis Zuschauer, des Alls Zuschauer. Darum ist er das unwandelbare grofse Geistige, ist von dieser ganzen Welt das Teuerste, denn als durch und durch ganz aus Wonne bestehend soll man ihn wissen. Vor dieser ganzen Welt herrlich aufleuchtend[1], nur den einen Geschmack [des Denkens] habend, nicht alternd und nicht welkend, unsterblich und furchtlos, ist er [der Âtman] das Brahman.

Und auch mit der Ungebornen *[Prakṛiti, Mâyâ, Avidyâ]* soll man ihn, sofern er aus vier Vierteln besteht, mittels der Moren und ferner mittels des [ganzen] Om-Lautes zu eins verbinden.

„Der im Stande des Wachens befindliche“[2] vierwesentliche *Viçva* „*Vaiçvânara* ist der“ vierförmige „*a*-Laut“; denn vierförmig ist der *a*-Laut vermöge der Formen des *a*-Lautes: Grobes, Feines, Same und Zuschauer, „von dem Erlangen „oder von dem Erstersein“ und von dem Grobessein, Feinessein, Samesein und Zuschauersein; „der, fürwahr, erlangt“ diese ganze Welt „und wird zum Ersten, der solches weifs“.

„Der im Stande des Träumens befindliche“ vierwesentliche „*Taijasa*“, *Hiraṇyagarbha* „ist der“ vierförmige „*u*-Laut“; denn vierförmig ist der *u*-Laut vermöge der Formen des

---

[1] Vgl. Taitt. Br. 2,8,8,8: *brahma jajñânam prathamam purastâd* (Gesch. d. Phil. I, 251).

[2] Alles im folgenden zwischen Anführungszeichen Stehende ist aus Mâṇḍûkya-Upanishad entlehnt.

u-Lautes: Grobes, Feines, Same und Zuschauer, „von dem „Hochhalten oder von dem Beiderseitssein“ und von dem Grobessein, Feinessein, Samesein und Zuschauersein; „der, „fürwahr, hält hoch die Tradition des Wissens und wird „von beiden Seiten gleichgeachtet, der solches weiſs.“

„Der im Stande des Tiefschlafes befindliche“ vierwesentliche „*Prâjña*“, *Îçvara* „ist der“ vierförmige „*m*-Laut“; denn vierförmig ist der *m*-Laut vermöge der Formen des *m*-Lautes: Grobes, Feines, Same und Zuschauer, „von dem Aufbauen „oder auch von dem Vernichtetwerden“ und von dem Grobessein, Feinessein, Samesein und Zuschauersein; „der, fürwahr, „baut diese ganze Welt auf und ist ihre Vernichtung, der „solches weiſs.“

So soll man alle Mâtrâ's in jeder einzelnen Mâtrâ wiederfinden.[1]

Weiter der Turîya, welcher auch den Îçvara (den persönlichen Gott) verschlingt als Selbstherr, selbst Îçvara, selbstleuchtend, ist vierwesentlich als *ota*, *anujñâtṛi*, *anujñâ* und *avikalpa*.

Denn *ota* [„eingewoben“ der Welt] ist der Âtman ähnlich wie die ganze Welt zur Endzeit den Gluten des Zeitfeuers und der Sonne (lies *kâlâgni-sûrya-usraiḥ*).

Und *anujñâtṛi* (Bejaher) dieser Welt ist der Âtman, weil er ihr sein Selbst hingibt und [dadurch] diese Welt sichtbar macht — nämlich zu seinem Selbste [welches lichtartig ist] macht — wie die Sonne das Dunkle.

Und *anujñâ* (Bejahung) als einzigen Geschmack hat der Âtman, weil er seiner Natur nach reines Denken ist, vergleichbar dem Feuer, nachdem es den Brennstoff verzehrt hat.

Und *avikalpa* (Indifferenz) ist der Âtman, sofern er von Worten und Gedanken nicht erreichbar ist.

Denkförmig, vierförmig ist auch der Om-Laut; und dieser vierförmige Om-Laut ist vermöge Eingewoben, Bejaher, Be-

[1] Die vom Schol. nicht unterstützte Lesart: *amâtramâtrâyâm pratimâtrâḥ kuryâd*, „in der moralosen Mora soll man jede einzelne Mora wiederfinden“, welcher Weber folgt, ist, wie dieser mit Recht bemerkt, auch sprachlich bedenklich, würde aber in erwünschter Weise auf das nun Folgende hinweisen.

jahung und Indifferenz als Om-Laut-Formen der Âtman selbst. Namen und Formen als Wesen habend aber ist diese Welt nur vermöge des [im Om-Laut einbegriffenen] Turîyaseins oder Denkförmigseins, sowie auch vermöge des Eingewobenseins, Bejaherseins, Bejahungseins und Indifferenzseins, — denn auch das ganze Weltall ist [seinem Wesen nach] indifferenzförmig, und da ist keine Verschiedenheit [zwischen Âtman, Om-Laut, Weltall]. Und darüber ist diese Unterweisung.

„Moralos ist der Vierte, unbetastbare, die ganze Welt-„ausbreitung auslöschende, selige, zweitlose, — die Silbe „Om, der Âtman selbst. Der geht mit seinem Selbste in „das Selbst ein, wer solches weiſs“ (Mâṇḍ. 12).

Ein solcher Mann möge durch die auf Nṛisiṅha bezügliche Anushṭubh, den Spruchkönig, den Turîya erkennen. Denn dieser [Spruchkönig] offenbart den Âtman, ist aller [Zweiheit-]Zusammenraffung fähig, Überhebung nicht duldend, Herr, durchdringend, stets aufflammend, vom Nichtwissen und seinen Wirkungen frei, die Bindung des eigenen Selbstes aufhebend, allezeit zweitlos, wonnegestaltig, Allgrundlage, reines Sein, er ist das von Nichtwissen, Finsternis und Verblendung völlig befreite eigene Ich.

Darum soll man in dieser Weise jenen Âtman und das höchste Brahman einsmachen; wer das vollbringt, ist ein Mann, ist Nṛisiṅha selbst!

Dritter Khaṇḍa.

Die vier Zeilen der Nṛisiṅhaformel entsprechen den vier Moren des Om-Lautes (*a*, *u*, *m*, Halbmora), enthalten daher, ebenso wie diese, den Turîya in sich und werden dadurch zum Mittel, sich von der Welt zum Turîya zu erheben, die ganze Welt in dem Turîya zu absorbieren.

Fürwahr, was an diesem Om-Laute die erste Mora ist, das ist die erste Zeile [der Nṛisiṅhaformel]; die zweite entspricht der zweiten, die dritte der dritten; die vierte Mora ist ihrem Wesen nach Eingewoben, Bejaher, Bejahung, Indifferenz; indem man mit ihr den vierwesentlichen Turîya aufsucht und mit der vierten Zeile, soll man mittels derselben in den Turîya meditierend [die Welt] hineinschlingen.

Fürwahr, von diesem Om-Laute[1] „die erste Mora, die „Erde, ist der *a*-Laut. Er ist, aus Versen bestehend, der „Ṛigveda, ist Brahmán, die Vasu's, die Gâyatrî, das Gârha-„patyafeuer."

Dieses ist die erste Zeile [des Spruchkönigs]. Derselbe ist aber in allen Zeilen vierwesentlich vermöge des Groben, Feinen, Samens und Zuschauers.

„Die zweite Mora, der Luftraum, ist der *u*-Laut. Er ist, „aus Opfersprüchen bestehend, der Yajurveda, ist Vishṇu, „die Rudra's, die Trishṭubh, das Dakshiṇafeuer."

Dieses ist die zweite Zeile [des Spruchkönigs]. Derselbe ist aber in allen Zeilen vierwesentlich vermöge des Groben, Feinen, Samens und Zuschauers.

„Die dritte Mora, der Himmel, ist der *m*-Laut. Er ist, „aus Liedern bestehend, der Sâmaveda, ist Rudra, die „Âdiṭya's, die Jagatî, das Âhavanîyafeuer."

Dieses ist die dritte Zeile [des Spruchkönigs]. Derselbe ist aber in allen Zeilen vierwesentlich vermöge des Groben, Feinen, Samens und Zuschauers.

„Die vierte, die Halbmora, die am Ende der Silbe ist, ist „die Somawelt, der Om-Laut. Er ist, aus Atharvanliedern „bestehend, der Atharvaveda, ist das Weltuntergangsfeuer, „die Marut's, die Virâj, der Höchstweise, die glänzende" genannt.

Dieses ist die vierte Zeile [des Spruchkönigs]. Derselbe ist aber in allen Zeilen vierwesentlich vermöge des Groben, Feinen, Samens und Zuschauers.

Alle Mâtrâ's in jeder einzelnen Mâtrâ wiederfindend, soll man, den als Eingewoben, Bejaher, Bejahung und Indifferenz Gestalteten meditierend, [die Welt in ihn] hineinschlingen; — so wird man weise, unsterblich, bewufstseinopfernd, rein, eingekehrt und frei von Hemmungen.

Indem man desselben [des Âtman] durch Hemmung des Atems inne wird, die ganze Welt hienieden aufgibt und sich völlig frei von der Vielheitsausbreitung macht, so wird man

[1] Das Folgende ist aus Nṛisiṅhapûrvat. 2,1, oben S. 760, wie dieses wiederum aus Atharvaçikhâ 1, oben S. 727, entlehnt.

zu dem ganzen, fundamenthaften Vierwesentlichen, der aus Amṛitam besteht, zu dem Vierwesentlichen, der aus dem Weltall besteht.

Dann soll man auf dem grofsen Throne [des eigenen Innern] diesen viermalsiebengestaltigen, vierwesentlichen Âtman mitsamt seinem Gefolge auf dem Grundfeuer (Bṛih. 5,9) als den feuerartigen Omlaut aufsetzen, nämlich

den [als Erde, *a*-Laut, Ṛigveda, Brahmán, Vasu's, Gâyatrî, Gârhapatya] siebenfachen, vierwesentlichen *a*-Laut als *Brahmán* in dem Nabel,

den [als Luftraum, *u*-Laut, Yajurveda, Vishṇu, Rudra, Trishṭubh, Dakshiṇa] siebenfachen, vierwesentlichen *u*-Laut als *Vishṇu* in dem Herzen,

den [als Himmel, *m*-Laut, Sâmaveda, Rudra, Âditya's, Jagatî, Âhavanîya] siebenfachen, vierwesentlichen *m*-Laut als *Rudra* zwischen den Brauen,

den [als Somawelt, *Om*-Laut, Atharvaveda, Weltuntergangsfeuer, Marut's, Virâj, Höchstweisen] siebenfachen, vierwesentlichen, [als Inbegriff aller vorherigen] viermalsiebenfachen, vierwesentlichen *Om*-Laut als *Sarveçvara* am Ende dieser zwölf [der je vierwesentlichen Laute *a*, *u*, *m*], und

den [wie vorher] siebenfachen, vierwesentlichen, [wie vorher] viermalsiebenfachen, vierwesentlichen, aus Wonne und Amṛitam bestehenden *Praṇava* [den *Om*-Laut mitsamt seinen Bestandteilen] am Ende dieser sechzehn [der je vierwesentlichen Laute *a*, *u*, *m*, *om*].

Darauf soll man mit dem aus Wonne und Amṛitam bestehenden *[Praṇava]* jene *[Brahmán, Vishṇu, Rudra, Maheçvara]* in vierfacher Weise verehren, sowie auch speziell den *Brahmán*, den *Vishṇu* und den *Rudra*, alle drei als gesondert und wiederum alle drei als nichtgesondert, nachdem man sie in Form ihrer Attribute in vierfacher Weise mit Darbringungen verehrt, als attributlose [*caturdhâ*, *'liṅgân*, Telugudruck] zusammenfassen, sodann mit der Glut [des erwähnten Grundfeuers] den dreifachen [groben, feinen und samenartigen] Leib durchdringen, den in ihnen seinen Standort habenden Âtman entflammen, und, auf jene Glut, welche aus der Geistigkeit des Âtman stammt, als eine Kraft sich stützend, mittels der Qualitäten

[grob, fein, ursächlich] die Einheit [zunächst] in dem [kosmischen] Grofsgroben herstellen, dann das Grofsgrobe im Grofsfeinen, das Grofsfeine im Grofsursächlichen zusammenfassen und, indem man mittels der Moren das als Eingewoben, Bejaher, Bejahung und Indifferenz Gestaltete meditiert, [die Welt in dasselbe] hineinschlingen.

Vierter Khaṇḍa.

Der Âtman, „der als Turîya an des Om-Lauts Spitze erglänzt" *(turîya-oṃkâra-agra-vidyota)*, ist identisch mit dem Nṛisiṅha, wie durch Betrachtung der Worte der Nṛisiṅhaformel gezeigt wird.

Diesen Âtman, das höchste Brahman, den Om-Laut, der als Turîya an des Om-Lauts Spitze erglänzt, soll man durch die Anushṭubh verehren, günstig stimmen, in dem Worte *Om* befassen und als das [eigene] Ich überdenken.

Dann soll man diesen Âtman, das höchste Brahman, den Om-Laut, der als Turîya an des Om-Lauts Spitze erglänzt, als den [durch die elf Worte des Mantrarâja] elfwesenhaften Âtman Nṛisiṅha verehren, in dem Worte *Om* befassen und überdenken.

Dann soll man diesen Âtman, das höchste Brahman, den Om-Laut, der als Turîya an des Om-Lauts Spitze erglänzt, durch den Praṇava überdenken, durch die Anushṭubh als den — in den mit Sein, Denken, Wonne erfüllten Selbsten [der neun ersten Worte des Mantrarâja] neunfachen, — mit Sein, Denken, Wonne erfüllten Âtman, als den höchsten Âtman, das höchste Brahman sich vergegenwärtigen, diesen dann durch das Wort Ich als sich selbst erfassen und im Geiste oder auch durch die Anushṭubh mit dem Brahman einsmachen.[1]

Er, fürwahr, ist *nṛi* (Mann, Held), denn dieser Nṛisiṅha ist allerwärts und allezeit allbeseelend; und *siṅha* (Löwe) ist dieser höchste Gott, denn er, der allerwärts und allezeit all-

[1] Der erste dieser drei Abschnitte scheint sich auf die Meditation des Ich, der zweite auf die des Nṛisiṅha, der dritte auf die der Einheit beider in Brahman zu beziehen.

beseelende ist es, der alles verschlingt. So ist er ganz und gar *nṛi-siṅha*; und dieser ist der Turîya.

Er ist *ugra*, er ist *vîra*, er ist *mahân*, er ist *vishṇu*, er ist *jvalan*, er ist *sarvatomukha*, er ist *nṛisiṅha*, er ist *bhîshaṇa*, er ist *bhadra*, er ist *mṛityumṛityu*, er ist *namâmi*, er ist *aham*.

So soll man, zum Yoga sich wendend, in bezug auf das Brahman die Anushṭubh meditieren und in bezug auf den Om-Laut.

Darüber sind diese Verse:

Setz' auf den Thron den Löwen; deine Kinder[1],
Sinnweltentsproſsne, pack' und triff mit Hörnern
Des Om-Laut-Stiers; die Unreale[2], zuckend,
Wirf vor zum Fraſs dem Leu'n, so bist ein Mann du!

Wer horndurchbohrt, mit Fuſstritten
Traf und verschlang die Sinnenwelt,
Doch ihm sich neigte, ihn schaute,
Der erglänzt als Nṛisiṅha selbst.

Fünfter Khaṇḍa.

Das Wort *Om* bedeutet in seinen drei Lauten den Nṛisiṅha: dieser ist *a* als *âptatama* (der erlangendeste), *u* als *utkṛishṭatama* (der erhabenste), *m* als *mahâvibhûti* (der allmächtige), was dann weiter an den Worten des Nṛisiṅhaspruches durchgeführt wird. Die beiden ersten der genannten drei Prädikate sind nach Mâṇḍûkya-Up. 9—10 (oben S. 581) gebildet.

Was nun den *a*-Laut betrifft, so bedeutet er den erlangendesten; denn auf den Âtman, den Nṛisiṅha, das Brahman bezieht er sich; dieser aber ist der erlangendeste; denn er ist der Zeuge, ist der Herr; darum ist er allgegenwärtig; denn er (lies *sa hi idaṃ sarvam*) ist dieses Weltall, ist der erlangendeste. Denn dieses Weltall ist nur der Âtman, ein bloſses Trugbild. — Er ist *ugra* als der erlangendeste, ist *vîra* als der erlangendeste, ist *mahân* als der erlangendeste, ist *vishṇu* als der erlangendeste, ist *jvalan* als der erlangendeste, ist *sarvatomukha* als der erlangendeste, ist *nṛisiṅha* als der erlangendeste, ist

[1] Die materiellen Dinge.
[2] Die Mâyâ.

bhîshaṇa als der erlangendeste, ist *bhadra* als der erlangendeste, ist *mṛityumṛityu* als der erlangendeste, ist *namâmi* als der erlangendeste, ist *aham* als der erlangendeste. — Ja, der Gott Nṛisiṅha ist der Âtman, ist das Brahman. Wer solches weifs, der ist „ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen; dessen Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern eben daselbst bleiben sie versammelt, denn Brahman ist er und in Brahman löst er sich auf" (Bṛih. 4,4,6 und 3,2,11, oben S. 477. 433).

Was aber den *u*-Laut betrifft, so bedeutet er den erhabensten; denn auf den Âtman, den Nṛisiṅha, das Brahman bezieht er sich; darum ist er die Realität als Wesen habend; denn nicht gibt es aufser ihm ein anderes, [das da wäre] ohne erkennbar zu sein, das nicht vom Âtman sein Licht empfinge. Denn nur er ist Selbstlicht, nicht anhaftend, und nichts andres [als sich selbst] erblickt der Âtman. Darum ist sie nicht anderweit zu finden, sondern nur dem Âtman eigen ist jene Erhabenheit. — Er ist *ugra* als der erhabene, ist *vîra* als der erhabene, ist *mahân* als der erhabene, ist *vishṇu* als der erhabene, ist *jvalan* als der erhabene, ist *sarvatomukha* als der erhabene, ist *nṛisiṅha* als der erhabene, ist *bhîshaṇa* als der erhabene, ist *bhadra* als der erhabene, ist *mṛityumṛityu* als der erhabene, ist *namâmi* als der erhabene, ist *aham* als der erhabene. — Darum soll man den Âtman also erkennen; ja, der Gott Nṛisiṅha ist der Âtman. Wer solches weifs, der ist „ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen; dessen Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern eben daselbst bleiben sie versammelt, denn Brahman ist er, und in Brahman löst er sich auf" (Bṛih. 4,4,6 und 3,2,11).

Was aber den *m*-Laut betrifft, so bedeutet er den allmächtigen; denn auf den Âtman, den Nṛisiṅha, das Brahman bezieht er sich; darum ist er der unbeschränkte (*analpa*, Chând. 7,24,1), unteilbare, selbstleuchtende; ja, Brahman ist der erlangendeste, erhabenste, und dieses Brahman ist auch das allwissende, grofse Zauberkunst übende, allmächtige. — Es ist *ugram* als das allmächtige, ist *vîram* als das allmächtige, ist *mahad* als das allmächtige, ist *vishṇu* als das allmächtige, ist *jvalan* als das allmächtige, ist *sarvatomukham* als das allmäch-

tige, ist *nṛisiṅham* als das allmächtige, ist *bhîshaṇam* als das allmächtige, ist *bhadram* als das allmächtige, ist *mṛityumṛityu* als das allmächtige, ist *namâmi* als das allmächtige, ist *aham* als das allmächtige.

Darum soll man mit dem *a*-Laute und *u*-Laute diesen Âtman als den erlangendesten, erhabensten, reingeistigen, allschauenden, all-zuschauer-seienden, allverschlingenden, aller Liebe Ort seienden, aus Sein, Denken und Wonne bestehenden, nur einen Geschmack habenden, vor dieser ganzen Welt herrlich aufleuchtenden (oben S. 782) erforschen und ihn dann als das erlangendeste, erhabenste, reingeistige, allmächtige, aus Sein, Denken und Wonne bestehende, nur einen Geschmack habende höchste Brahman durch den *m*-Laut erkennen. — Ja, der Gott Nṛisiṅha ist der Âtman, ist das höchste Brahman. Wer solches weiſs, der ist „ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen; dessen Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern eben daselbst bleiben sie versammelt, denn Brahman ist er, und in Brahman löst er sich auf" (Bṛih. 4,4,6 und 3,2,11). — Also sprach Prajâpati.

Sechster Khaṇḍa.

Es gibt zwei Stufen, eine niedere, auf der die Zweiheit — das Böse — noch nicht völlig überwunden ist, sondern innerhalb des Âtman bestehen bleibt, und eine höhere, auf welcher der Âtman, nach Auslöschung aller Zweiheit, rein negativ, als die Leere *(çûnyam)* besteht. Letztere Stufe betätigt sich praktisch in der Loslösung von der Welt und allen ihren Interessen. — Der ganze Abschnitt unterbricht die Belehrung der Götter durch Prajâpati und nimmt auch dem Gedanken nach eine isolierte Stellung ein.

Die Götter begehrten, den Âtman zu erkennen. Da wollte das dämonische Böse dieselben verschlingen. Da erwogen sie: Wohlan! wir wollen jenes dämonische Böse verschlingen! — Da geschah es, daſs sie jenen an des Om-Lauts Spitze erglänzenden Âtman, der [eigentlich nur] das Vierte des Vierten ist[1],

[1] Von den vier Eigenschaften des *Turîyam*, Eingewoben, Bejaher, Bejahung, Indifferenz, kommt im strengsten Sinne dem Âtman nur die letzte zu; die drei ersten sind nur „Tiefschlaf, Traum und bloſse Täuschung" (oben S. 781).

als *ugra* und nicht-*ugra*, *vîra* und nicht-*vîra*, *mahân* und nicht-*mahân*, *vishṇu* und nicht-*vishṇu*, *jvalan* und nicht-*jvalan*, *sarvatomukha* und nicht-*sarvatomukha*, *nṛisiṅha* und nicht-*nṛisiṅha*, *bhîshaṇa* und nicht-*bhîshaṇa bhadra* und nicht-*bhadra*, *mṛityumṛityu* und nicht-*mṛityumṛityu*, *namâmi* und nicht-*namâmi*, *aham* und nicht-*aham* durch die Nṛisiṅha-Anushṭubh erkannten. Da wandelte sich ihnen jenes dämonische Böse in das aus Sein, Wonne und Denken bestehende Licht. Darum mag derjenige[1], dessen Sünde noch nicht ausgetilgt ist, jenen an des Om-Lauts Spitze erglänzenden Âtman, der das Vierte des Vierten ist, durch die Nṛisiṅha-Anushṭubh in solcher Weise erkennen. Ihm wandelt sich dann jenes dämonische Böse in das aus Sein, Wonne und Denken bestehende Licht.

Die Götter aber, über dieses Licht hinausstrebend und bei der Zweiheit Bedenken habend[2], indem sie weiter nach jenem an des Om-Lauts Spitze erglänzenden Âtman, der das Vierte des Vierten ist, durch die Nṛisiṅha-Anushṭubh suchten, gelangten mittels des Praṇava in ihm zum Ziele. Da wurde ihnen jenes vor dieser ganzen Welt herrlich aufleuchtende Licht zum lichtlosen, zweitlosen, undenkbaren, attributlosen, selbstleuchtenden, ganz aus Wonne bestehenden Leeren *(çûnyam)*. — Wer solches weifs, der wird zu dem selbstleuchtenden höchsten Brahman.

Die Götter aber „standen ab von dem Verlangen nach Kindern, von dem Verlangen nach Besitz, von dem Verlangen nach Welt“ (Bṛih. 3,5,1. 4,4,22) und den Hilfsmitteln dazu, und indem sie ohne Selbstgefühl, ohne Wohnung, ohne Familie, ohne Haarlocke, ohne Opferschnur gleichwie Blinde, Taube, Toren, Verschnittene, Stumme, Unsinnige umherwanderten, wurden sie „beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt“ (Bṛih. 4,4,23), „an dem Âtman sich freuend, mit ihm spielend, mit ihm sich paarend und ergötzend“ (Chând. 7,25,2), und indem sie den Praṇava als das höchste Brahman, als das

---

[1] Meine Vermutung, dafs statt *apakrakashâyam* (Bibl. Ind., Weber) der Nominativ zu lesen sei, fand sich hinterher durch den Telugudruck bestätigt.

[2] *bhayam paçyantas*, vgl. Chând. 8,9,1 *bhayaṃ dadarça*. Dem dort erzählten Mythus ist der unsere nachgebildet.

durch sich selbst leuchtende Leere erkannten, wurden sie in ihm vollendet.

Darum, wer dem Wandel der Götter nachfolgt, der kommt zur Vollendung in dem Om-Laute, dem höchsten Brahman. Er sieht in seinem Selbste das (höchste) Selbst, das höchste Brahman. Darüber ist dieser Vers:

> In drei Hörner *(a, u, m)* den Hornlosen *(turîya)*,
> In drei Hörner den Löwen faſst! —
> Zu zwei Hörnern *(a, u)* das Horn *(m)* fügend,
> Sitzen müſsig der Götter drei *(Brahman, Vishṇu, Rudra)*.

Siebenter Khaṇḍa.

Drei Abschnitte, welche die Identität des Âtman und Brahman in spielender Weise durch das Wort Om und den Nṛisiṅha beweisen sollen. 1) *a* ist Âtman, *m* ist wieder der Âtman, *u* ist der Löwe, der beide verbindet. — 2) *a* ist Âtman, *m* ist Brahman, welche beide der Laut *u* zusammenbindet. — 3) *a* ist Brahman, *m* der Âtman, beide durch *u* verbunden. — Dazwischen sind verschiedene Gedanken eingeschoben, welche, an sich sehr bedeutend, doch in diesem Zusammenhang einen fremdartigen Eindruck machen und vielleicht anderswoher herübergenommen sind.

1) *a* — *u* — *m* = Âtman — Löwe — Âtman.

Es begab sich, daſs die Götter zu Prajâpati sprachen: Belehre uns weiter, o Erhabener. — So sei es, sprach er.

Man soll den Âtman, weil er ungeboren, nichtalternd, nichtwelkend, nichtsterbend, furchtlos, kummerlos, verblendungslos, hungerlos, durstlos und zweitlos ist [und alle diese zehn Prädikate im Sanskrit mit *a* beginnen], mittels des *a*-Lautes aufsuchen, — sodann den höchsten Löwen, weil er erhaben, erzeugend, von oben her eingegangen, aufrichtend, hochschauend, hochwirkend, hochfahrend, hocherleuchtend, hochschwärmend und wandlungserhaben ist [und alle diese zehn Prädikate im Sanskrit mit *u* beginnen], mittels des *u*-Lautes aufsuchen, — hierauf den Âtman als *a*-Laut, indem man das Vorderteil des *u*-Lautes heranholt, zum Löwen machen, — weiter, indem man mit dem Hinterteile [des *u*-Lautes] jenen Löwen heranholt, ihn wiederum mit jenem Âtman, weil er groſs, machtvoll, maſsvoll, erlöst, hochgöttlich, hochherrlich, hochwesentlich, hoch-

geistig, hochwonnig und hochgebietend ist [und alle diese zehn Prädikate im Sanskrit mit *m* beginnen], mittels des halben *m*-Lautes einsmachen.

Körperlos, organlos, odemlos, finsternislos, nur aus Sein, Denken und Wonne bestehend, wird der zum Selbstherrn, wer solches weifs!

2) *a* — *u* — *m* = Âtman — Bejahungslaut — Brahman.

Fragt man jemanden: wer bist du? so antwortet er: *aham* (Ich). Ebenso alles, was vorhanden ist. Darum ist *aham* (Ich) ein Name für alles (Bṛih. 1,4,1). Sein Anfangsbuchstabe und der *a*-Laut [in Om] ist derselbige, denn der [durch den *a*-Laut von Om bezeichnete] Âtman ist alles, denn er ist allem innerlich, denn alles dieses kann nicht sein, ohne einen Âtman (ein Selbst, ein Wesen) zu haben, alles dieses ist also Âtman. Darum soll man mittels des das Selbst von allem ausdrückenden *a*-Lautes den das Selbst von allem seienden Âtman erforschen.

Ferner ist alles dieses (diese ganze Welt) das aus Sein, Denken und Wonne bestehende Brahman. Denn alles dieses ist aus Sein, Denken und Wonne bestehend. Nämlich erstlich ist alles dieses seiend; denn man sagt [von allem Vorhandenen]: dieses ist ein Seiendes. Weiter ist auch alles dieses Denken (Geist, *cit*), denn es scheint und erscheint [ist Vorstellung] Fragt ihr: was heifst „seiend", so lautet die Antwort: es ist die Innewerdung, dafs dieses ist und dieses nicht ist. Aber was ist die Innewerdung? Sie ist dieses und ist dieses nicht, so kann man, nicht mit Worten sondern nur durch die Innewerdung selbst, antworten.[1] Ebenso kann man das Denken und die Wonne nicht durch Worte erklären, sondern nur verstehen, indem man sie inne wird. So mufs auch alles andere in der Welt [das Denken und die Wonne, aus dem es besteht, selbst inne werden]. Dies ist die höchste Wonne. — Jenes Brahman also [dessen Wesenheit man so innerlich erleben

[1] Vgl. Bṛih. 3,4,2, oben S. 436. Ähnlich wie dort *Ushasta*, meint *Weber* (Ind. Stud. IX, 157): „nun, das nennt man wenigstens sich billig abfinden!" — *Yâjñavalkya* mag auch ihm antworten.

mufs] heifst [im Nominativ] *brahma*. Seine Endsilbe und [in *Om*] der *m*-Laut [der *ma*-Laut, wie er im Sanskrit heifst] ist derselbige. Darum soll man mittels des *m*-Lautes [*ma*-Lautes] das höchste Brahman erforschen. Wird gefragt: ist dieses also [ist das Brahman der Âtman]? so antwortet man ohne zu zweifeln: *u* [was hier „ja“ bedeuten soll[1]]. Darum soll man mit dem *a*-Laut den Âtman aufsuchen und ihn mit dem *m*-Laut als Brahman durch den *u*-Laut, ohne zu zweifeln, verbinden.

Körperlos, organlos, odemlos, finsternislos, nur aus Sein, Denken und Wonne bestehend, wird der zum Selbstherrn, wer solches weifs!

3) *a* — *u* — *m* = Brahman — Bejahungslaut — Âtman.

Diese ganze Welt ist Brahman, weil sie ewig ist, [und dieses] weil sie *ugra*, *vîra*, *mahat*, *vishṇu*, *jvalat*, *sarvatomukha*, *nṛisiṅha*, *bhîshaṇa*, *bhadra*, *mṛityumṛityu*, *namâmi* und *aham* ist; das Brahman aber ist dieses Ewige, weil es [gleichfalls] *ugra*, *vîra*, *mahat*, *vishṇu*, *jvalat*, *sarvatomukha*, *nṛisiṅha*, *bhîshaṇa*, *bhadra*, *mṛityumṛityu*, *namâmi* und *aham* ist. Darum soll man, nachdem man mit dem *a*-Laute das höchste Brahman gesucht hat, mit dem *m*-Laute den [Âtman als] Förderer des Manas und der Organe und [als] Zuschauer des Manas und der Organe suchen. — [Zwischenbemerkung über den Âtman:] Wenn derselbe [einschlafend] das Weltall nicht beaufsichtigt, dann geht das Weltall in ihn ein; und wenn er wieder erwacht, dann erhebt sich aus ihm das Weltall. Nachdem er so das Weltall aus sich herausgesetzt und es [wieder] an sich gezogen, zermalmt, verbrannt, verzehrt hat, so gibt er [abermals] sein Selbst dahin [als das Selbst] der Dinge und beharrt dabei trotzdem[2] als über*ugra*, über*vîra*, über*mahân*, über*vishṇu*, über*jvalan*, über*sarvatomukha*, über*nṛisiṅha*, über*bhîshaṇa*, über*bhadra*, über*mṛityumṛityu*, über*namâmi*, über*aham* „in seiner eigenen Majestät“ (Chând. 7,24,1). — Darum soll man diesen

---

[1] *U-kârasya avadhâraṇa-arthatvaṃ loka-prasiddham*, Schol.

[2] Vgl. zu diesem Gedanken Bṛih. 5,1, oben S. 488.

[Âtman als *m*-Laut] mit dem höchsten Brahman als Inhalt des *a*-Lautes durch den *u*-Laut, ohne zu zweifeln, verbinden.

Körperlos, organlos, finsternislos, nur aus Sein, Denken und Wonne bestehend, wird der zum Selbstherrn, der solches weifs!

Darüber ist dieser Vers:

Zum Horn *(a)* das Halbhorn *(u)* herholend,
Verbinde man es *(u)* mit dem Horn *(a)*
Und ebenso durch dies *(u)* binde
Im letzten Horn *(m)* man jenes Horn *(a)*.

Achter Khaṇḍa.

Die Identität des Nṛisiṅha-Âtman und des Om-Lautes wird dadurch erwiesen, dafs beide *ota, anujñâtṛi, anujñâ, avikalpa* sind. Im strengsten Sinne ist der Âtman allerdings nur *avikalpa*, und wenn er daneben auch als nicht-*avikalpa* bezeichnet wird, so liegt darin doch kein Widerspruch, weil (wie der folgende, letzte Abschnitt näher ausführen wird) das, was ihn zum nicht-*avikalpa* macht, keine Realität besitzt.

Weiter wird durch den Turîya [und seine vier Bestimmungen, *ota*, *anujñâtṛi*, *anujñâ*, *avikalpa*, die Einheit von Âtman und Om erwiesen].

a. Eingewoben und verwoben [der Welt] ist jener Âtman, der Löwe. Denn in ihm ist diese ganze Welt; denn er ist das Selbst von allem, er ist alles. Und doch ist er [in Wahrheit] nicht eingewoben, denn dieser Âtman ist zweitlos, einzig und ohne Unterschiede. Denn das Ding ist kein Seiendes, sondern er, der gleichsam eingewobene, ist ganz Sein, ganz Denken, ganz Wonne, nur einen Geschmack habend, unfafsbar, ohne irgendeinen Zweiten.

Eingewoben und verwoben ist auch der Om-Laut; denn wenn man gefragt wird: ist es so? ist es nicht so? so antwortet man mit „Om“ (Ja). Der Om-Laut ist ja die Rede; Rede aber ist diese ganze Welt; denn es gibt nichts hier, was nicht seine Benennung hätte. Auch ist der Om-Laut aus Denken bestehend; aus Denken bestehend aber ist die ganze Welt.

Darum ist in dem höchsten Gotte dies beides [Âtman und Om] eins. Das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das Brahman. Denn Brahman ist das Furchtlose; zu dem furchtlosen Brahman wird, wer solches weiſs. So die Geheimlehre.

b. Bejaher ist jener Âtman; denn er bejaht sein Selbst als [das Selbst] der ganzen Welt. Denn an sich ist diese Welt nicht selbsthaft. Und doch ist er [in Wahrheit] nicht eingewoben und nicht Bejaher; denn es haftet ihm nichts an, und er ist unwandelbar, da auſser ihm kein Seiendes ist.

Bejaher ist auch der Om-Laut, denn man bejaht mit dem Worte „Om" (Ja). Der Om-Laut ist ja die Rede; die Rede aber bejaht diese ganze Welt. Auch ist der Om-Laut aus Denken bestehend; das Denken (Geist, *cit*) aber macht diese ganze wesenlose Welt wesenhaft.

Darum ist in dem höchsten Gotte dies beides [Âtman und Om] eins. Das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das Brahman. Denn Brahman ist das Furchtlose; zu dem furchtlosen Brahman wird, wer solches weiſs. So die Geheimlehre.

c. Bejahung als einzigen Geschmack habend ist jener Âtman. Denn er ist ganz aus Erkenntnis bestehend. Denn er ist vor dieser ganzen Welt herrlich aufleuchtend; darum ist er ganz aus Denken (Geist) bestehend. Und doch ist er [in Wahrheit] nicht eingewoben und nicht Bejaher [also auch nicht Bejahung]; denn nur sofern sie Âtman ist, ist diese Welt ein Seiendes.

Bejahung als einzigen Geschmack habend ist auch der Om-Laut, denn man bejaht mit dem Worte „Om" (Ja). Der Om-Laut ist ja die Rede, denn die Rede ist es, welche bejaht. Auch ist der Om-Laut aus Denken bestehend, denn das Denken ist es, welches bejaht.

Darum ist in dem höchsten Gotte dies beides [Âtman und Om] eins. Das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das Brahman. Denn Brahman ist das Furchtlose; zu dem furchtlosen Brahman wird, wer solches weiſs. So die Geheimlehre.

d. Indifferenz ist jener Âtman, weil er ohne Zweiten ist

Indifferenz ist auch der Om-Laut, weil er ohne Zweiten ist; denn ganz aus Denken bestehend ist der Om-Laut.

Darum ist in dem höchsten Gotte dies beides [Âtman und Om] eins.

Unterschiedlos ist er und doch nicht unterschiedlos; und darin ist keine Spaltung (kein Widerspruch); denn in ihm ist keine Spaltung. Wer in ihm gleichsam eine Spaltung annimmt, der wird, hundertfach und tausendfach gespalten, „von Tod zu Tode verstrickt“ (Bṛih. 4,4,19).

Darum ist dieses zweitlose, selbstleuchtende Hochwonnige der Âtman. Das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das Brahman. Denn Brahman ist das Furchtlose; zu dem furchtlosen Brahman wird, wer solches weifs. So die Geheimlehre.

Neunter Khaṇḍa.

Der Âtman allein ist real, alles andere, auch der *Jîva* (die individuelle Seele) und der *Îçvara* (der persönliche Gott) beruhen nur auf der Mâyâ. Nach dem Wesen der Mâyâ aber ist nicht zu fragen, da sie keine Realität hat. Der Âtman hingegen kann zwar nicht auf dem Wege der Erkenntnis erfafst werden, die sich ihr Objekt als ein anderes gegenüberstellt, wohl aber durch unmittelbare Innewerdung *(anubhava)*, sofern er unser eigenes Selbst ist. Dieses innere Schauen findet seinen Ausdruck in der Silbe Om, welche der Âtman selbst ist.

Es begab sich, dafs die Götter zu Prajâpati sprachen: unterweise uns, o Erhabener, über jenen Âtman als den Om-Laut. — So sei es, sprach er.

Zuschauer und Einwilliger ist jener Âtman, der Löwe; aus Denken bestehend und unwandelbar ist er der Wahrnehmer allerwärts. Denn es ist kein Beweis möglich für das Vorhandensein einer Zweiheit, und nur der zweitlose Âtman ist beweisbar. Nur durch die Mâyâ ist gleichsam ein anderes; aber der Âtman allein ist das Höchste, und er ist auch alles Vorhandene; denn dies ergibt sich aus den Zuständen des Tiefschlafes *(prâjñaiḥ)*. Die ganze Welt aber ist Nichtwissen, ist jene Mâyâ. Der Âtman aber ist das höchste Selbst und durch sich selbst leuchtend. Er erkennt und erkennt doch nicht; denn sein Erkennen ist objektlos, ist Innewerdung *(anubhûti)*.

Aber auch die dunkelgestaltige Mâyâ wird erkannt durch Innewerdung [des Âtman als des allein Realen] als jenes

Starre, Wahnartige, unendlich Leere; dies ist ihre Gestalt. Aber obgleich sie bald dies, bald das zur Erscheinung bringt und beständig vergehend ist, so wird sie doch von den Toren angesehen als der Âtman. Aber sie läſst ihn nur erscheinen als seiend und wieder nichtseiend [vergehend], indem sie ihn aufzeigt und wieder nicht aufzeigt und zwar im Stande der Freiheit [als Gott] und der Unfreiheit [als Seele]. Nämlich wie der in sich gleiche Kern des Feigenbaumes das Vermögen zu vielen Feigenbäumen, so trägt auch sie, obwohl sie eine ist, [das Vermögen der Vielheit in sich]. Denn gleichwie der in sich gleiche Feigenbaumkern, obwohl er einer ist, viele über ihn hinausreichende Feigenbäume, welche alle ihn als Kern haben, hervorbringt und in jedem von ihnen voll und ganz besteht, so bringt auch die Mâyâ viele, über sie hinausreichende, voll und ganz bestehende Standorte [der Seele] zur Erscheinung und schafft so scheinbar den *Jîva* und den *Îçvara* (die individuelle und die göttliche Seele), und bleibt doch dabei nur Täuschung und Nichtwissen. Sie ist vielfältig aber fest gefügt und reich an Sprossen; und wie sie selbst von ihren Guṇa's *[Sattvam, Rajas, Tamas]* nicht verschieden ist, so ist sie auch in ihren Sprossen von den Guṇa's nicht verschieden, sondern allenthalben als Brahmán, Vishṇu und Çiva von Geist durchleuchtet. Nur aus jenem Âtman stammt ihre Dreifachheit und ihr Ursprungsein allerwärts. Ferner ist er als der ichbewuſste *Jîva*, als der regierende *Îçvara* und als der allichbewuſste *Hiraṇyagarbha* dreigestaltig. Denn dieser letztere, wie der Îçvara offenbarer Geistigkeit und allgegenwärtig, ist der Îçvara als Beseeler des Tuns und Erkennens, alles und aus allem bestehend. Aber auch die Jîva's sind alle aus allem bestehend, nur daſs sie in allen ihren Zuständen beschränkt sind.

Jener Âtman also, nachdem er die Elemente, die Organe, die Virâj, die Naturgötter und die Hüllen (Taitt. 2) erschaffen und in dieselben eingegangen, bleibt unverwirrt und in Ruhe und erscheint verwirrt gleichsam und in Tätigkeit nur durch die Mâyâ.

Darum wird dieser zweitlose Âtman als nur aus Sein bestehend, ewig, rein, weise, real, erlöst, lauter, alldurchdringend, zweitlos, Selbstwonne, höchster, durch und durch Inneres er-

kannt durch diese Beweise: nur aus Seiendheit bestehend ist die ganze Welt, das Seiende aber ist das von jeher vorhandene Brahman; denn nichts anderes wird hienieden durch Innewerdung *(anubhava)* erkannt; aber kein Nichtwissen ist möglich in dem durch Innewerdung erkannten Âtman, dem selbstleuchtenden, Allzuschauer seienden, unwandelbaren, zweitlosen. Schaut schon hienieden das reine Sein, und dafs alles andere nichtseiend ist, denn es ist die Wahrheit! Also ist das von jeher, als Ursprungloser, in sich selbst Ruhende, ganz aus Wonne und Denken Bestehende bewiesen [durch Innewerdung], da es doch unbeweisbar ist [durch Reflexion].

Dieses ist Vishṇu, Ìçâna, Brahmán, ist auch alles andere und allgegenwärtig. Darum ist alles der reine, nicht äufserlich geartete, weise, lustgeartete Âtman. Denn diese Welt ist nicht âtmanlos und doch auch nicht der Âtman; denn der war schon vor ihr vorhanden. Aber dieses Weltall ist überhaupt niemals, sondern nur der in seiner eigenen Majestät ruhende, unbedingte, einzige, Zuschauer seiende, selbstleuchtende Âtman.

— Aber entspringt dieses beharrende [Weltganze] aus dem Âtman?

Ohne Zweifel! Denn er ist es, der dieses alles, wie es ist, hervorbringt, der im Sehenden Sehende, der Zuschauer, wandellos, vollkommen, nichtwissenlos, für die nicht äufsere, sondern innere Betrachtung sehr deutlich, erhaben über die Finsternis. So sprecht, seht Ihr ihn wohl jetzt?

— Wir sehen ihn, obwohl er unfafsbar klein ist.

Er ist nicht klein, aber er ist der Zuschauer [das Subjekt des Erkennens], ohne Unterschiede, der nichtandere; ohne Lust und Schmerz und ohne Zweiheit ist er der höchste Âtman, allwissend, unendlich, unteilbar, zweitlos, allerwärts Bewufstsein [der Dinge] vermöge der Mâyâ, aber doch nicht Unbewufstsein, weil selbstleuchtend. — Ihr selbst seid er! Wird er nun wohl gesehen von [sich selbst als] dem zweitlosen? Gewifs nicht! Denn er wäre ein zweites, wäre nicht Ihr selbst!

— Erkläre uns das, o Erhabener! so sprachen die Götter.

Ihr selbst seid er, sage ich. Würde er von Euch geschaut, so würdet Ihr nicht den Âtman [da er das Selbst,

nicht ein anderes ist] erkennen. Denn der Âtman ist ohne Weltanhaftung. Darum seid Ihr selbst er, und das Licht, mit dem Ihr leuchtet, ist Euer eigenes. Ja, diese Welt, da sie ganz aus Sein und Bewufstsein besteht, ist nur Ihr selbst.

— Doch nicht! sprachen sie; denn dann wären wir ja ohne Weltanhaftung, so sprachen sie.

Wie könnte man ihn sonst schauen? sprach er.

— Wir wissen es nicht, sprachen sie.

Darum also seid Ihr selbst er, und das Licht, mit dem Ihr leuchtet, ist Euer eigenes. Als solche seid Ihr nicht einmal aus Sein und Bewufstsein bestehend. Denn diese zwei sind nur [das Brahman], wie es vor Zeiten herrlich aufleuchtete, [in Wahrheit aber] ist es unfafsbar, zweitlos. — So sagt nun: kennt Ihr ihn [den Âtman]?

— Wir erkennen, dafs er höher als das Gewufste und Ungewufste ist, sprachen sie.

Und er sprach: fürwahr, dieses Zweitlose, von dem Grofssein *(bṛihat)* Brahman Benannte ist ewig, rein, weise, erlöst, wahrhaft, fein, vollständig, zweitlos, nur aus Sein, Wonne und Denken bestehend, ist der Âtman selbst und unfafsbar für jeden.

Darum sollt ihr den Âtman, obwohl ihr ihn nicht schaut, durch das Wort *Om* schauen. Dieses ist die Wahrheit, ist der Âtman, ist das Brahman, denn das Brahman ist der Âtman. Ja, daran ist nicht zu zweifeln: *Om* ist die Realität; das ist es, was die Weisen schauen. Ja, dieses tonlose, gefühllose, gestaltlose, geschmacklose, geruchlose, unsprechbare, unnehmbare, ungehbare, unentleerbare, unzeugbare, ohne Manas, ohne Buddhi, ohne Ahaṅkâra, ohne Cittam (oben S. 623, Anm.), ohne Prâṇa, Apâna, Vyâna, Udâna, Samâṇa, ohne Sinnesorgane, Objekte und Werkzeuge, ohne Merkmal, ohne Anhaftung, ohne Eigenschaften, ohne Veränderung, ohne Bezeichnung, ohne Sattvam, Rajas und Tamas, das ungeborne, Mâyâlose, das ist es, was die Upanishad's lehren als das herrlich leuchtende, mit eins erglänzende, vor dieser ganzen Welt herrlich aufleuchtende, zweitlose, — seht, ich bin er, und er ist ich!

Und weiter sprach er: seht Ihr ihn jetzt oder seht Ihr ihn nicht?

— Wir sehen, sprachen sie, dafs er höher als das Gewufste und Ungewufste ist. — Aber wo bleibt jene [Mâyâ], und wie steht es mit ihr? fragten sie weiter.

Wozu diese Frage?

— Zu gar nichts, sprachen sie. [Wir sehen jetzt ein, dafs die Mâyâ nichts ist.]

Ihr seid ein Wunder [da Ihr den Âtman erkennt, Kâṭh. 2,7], und doch auch wieder nicht [denn jeder ist, wie Ihr, der Âtman], so sprach er. So bejaht ihn denn mit *Om* und sprecht ihn aus!

— Wir erkennen ihn und erkennen ihn doch nicht, so sprachen sie. Aber auch so ist es nicht [auch über diese Gegensätze des Erkanntseins und Unerkanntseins ist der Âtman erhaben], fügten sie hinzu.

So sprecht ihn doch nur aus, denn von selbst [auch ohne ihn zu erkennen] ist er bekannt, sprach er.

— Wir schauen ihn, o Erhabener, und schauen ihn doch nicht. Wir können nicht aussprechen, wie es damit ist. Verehrung sei Dir! sei uns gnädig! so sprachen sie.

Fürchtet Euch nicht, sprach er, fragt was Ihr wollt.

— Wie steht es mit jener Bejahung [durch den Laut *Om*]?

Sie ist der Âtman selbst, sprach er.

— Da sprachen sie: Verehrung bringen wir Dir alle, wie wir da sind!

So geschah es, dafs Prajâpati die Götter belehrte, — belehrte.

Darüber ist dieser Vers:

Einwob'nes durch den Einwob'nen,
Zuzweit dann den Bejaher wifst,
Bejahung dann und Zweitloses
Fassend, geht zum Beschauer ein!

Râmapûrvatâpanîya-Upanishad.

Die *Râmatâpanîya-Upanishad* ist, wie Titel, Form und Ausführung beweisen, nach dem Vorbilde der Nṛisiṅhatâpanîya-Upanishad, wenn nicht ursprünglich komponiert, so doch hinterher bearbeitet worden, namentlich, sofern man auch für sie zwei Teile, einen früheren, elementaren *(pûrvâ)* und einen späteren, höheren *(uttarâ)* konstruierte. Aber während die *Nṛisiṅha-uttarâ* ein in seiner Art originelles und höchst bedeutendes Werk ist, so besteht die *Râma-uttarâ* fast nur aus Entlehnungen, welche zur Râma-pûrvâ zumeist keine nähere Beziehung zeigen und derselben wohl nur angeschlossen wurden, um das Ganze nach dem Modell der Nṛisiṅha-Upanishad zu gestalten.

Hingegen ist die *Râmapûrvâ* in viel höherem Grade als die *Nṛisiṅha-pûrvâ* ein für sich vollständiges Ganze, in welchem an die Stelle des *Nṛisiṅha* die mehr konkrete Inkarnation des Vishṇu als *Râma* tritt; im übrigen läuft, wie dort so auch hier, alles auf die kunstgerechte Herstellung eines (wohl als Amulett zu tragenden) Diagrammes *(yantram)* hinaus, welches, entsprechend der späteren Zeit, um vieles gekünstelter als das Nṛisiṅhap. 5 geschilderte ist, so daſs, namentlich bei der Unbestimmtheit mancher Angaben, eine sichere Rekonstruktion desselben wohl kaum möglich sein dürfte. Alles übrige, was die Upanishad vorher (*v.* 1—57) und nachher (*v.* 85—94) noch enthält, und so namentlich auch die bildlichen Schilderungen des Râma und seiner Umgebung (*v.* 23—28 und 48—57) haben nur den Zweck, auf das Diagramm vorzubereiten und dessen Bedeutung ins Licht zu setzen, teilweise auch dessen Konstruktion zu motivieren. — Hiernach unterscheiden wir an dem Ganzen drei Hauptteile:

I. Vorbereitendes (*v.* 1—57).
II. Die Konstruktion des Diagrammes (*v.* 58—84).
III. Epilog (*v.* 85—94).

I. Vorbereitendes (*v.* 1—57).

v. 1—6. Etymologien des Namens *Râma*.

v. 7—10. Râma ist eine Inkarnation des Brahman.

v. 11—13. Vorläufige Ankündigung des Spruchkönigs *Râm Râmâya namaḥ* und des Diagrammes, dessen wichtigsten Bestandteil er bilden soll.

v. 14—23. Der Spruchkönig *Râm̃ Râmâya namaḥ*. Sein Keim *(Râm̃)* schliefst in sich die ganze Welt, da er die *Prakṛiti* (Sîtâ) und den *Purusha* (Râma) befafst (*v*. 15—18). Die übrigen Worte *(Râmâya namaḥ)* bedeuten die Grundlehre des Vedânta, die Einheit der individuellen und höchsten Seele (*v*. 19). Wert des Spruchkönigs und Auftragung desselben auf der Brust (*v*. 20—23). Diese Auftragung des Spruchkönigs auf der Brust ist natürlich von der später beschriebenen Eintragung desselben in die 32 Speichen des Diagrammes (*v*. 69) zu unterscheiden. Im übrigen aber ist festzuhalten, dafs es sich im folgenden (*v*. 23—58) noch nicht um irgendeine graphische Darstellung, sondern nur um die würdige Vorbereitung zu derselben handelt; zu diesem Zwecke stellt sich der Dichter zunächst vor, wie Râma mit Sîtâ und Lakshmaṇa sitzt, wie die Götter den Râma verehren, wie die Ṛishi's seine Taten preisen, und endlich wie er, nach vollbrachten Heldentaten, von seinen Getreuen umgeben, auf dem Throne sitzt. Es ist daher ungenau und für die ganze Auffassung irreführend, wenn Weber zu *v*. 23 (S. 293) hier „Angaben über die Gestalt und die Umgebung, in welcher Râma behufs des Diagrammes darzustellen ist" findet. Nicht um Darstellungen handelt es sich dabei, sondern nur um ideelle Vorstellungen von Râma's Gestalt, Umgebung und Heldentaten, zum Zwecke seiner Verehrung, wie dies auch Weber's Scholiast S. 293 (vgl. hingegen das zu *v*. 52, unten S. 812 Bemerkte) zu bestätigen scheint: „um das zur Verehrung verwendete Diagramm zu beschreiben *(nirûpayitum)*, ergeht sich der Dichter [vorher] in 34½ Versen (*v*. 23—57) über des zu verehrenden Râma Gestalt, Umgebung, Preis und Geschichte". Dementsprechend sind die Schlufsworte (*v*. 58) nicht mit Weber zu übersetzen: „So ist in kurzem (das Diagramm) angegeben. Nun (folgt) dessen nähere Beschreibung", sondern vielmehr: „dies ist behufs der Unterweisung *(uddeçataḥ)* gesagt. Nun folgt die Anweisung *(nirdeças)* zu jenem (schon *v*. 13 angekündigten Diagramm)". Näher betrachtet, gliedert sich dieser vorbereitende Abschnitt in folgende Teile:

v. 23—29. Der Dichter stellt sich den Râma vor (wie er auf so vielen Bildwerken dargestellt wird) mit Sîtâ auf dem Schofse und Lakshmaṇa daneben stehend. Wie diese Figuren ein Dreieck bilden, so denkt man sich auch „Ausklang *(namaḥ)*, Name *(Râm̃)* und Dativ *(Râmâya)*" des Spruchkönigs als Dreieck.

v. 29—47. Weiter schildert der Dichter, wie die Götter dem Râma nahen, um ihn zu preisen (*v*. 29—34), und die Weisen, um seine Heldentaten zu besingen, wobei die Hauptereignisse des Râmâyaṇam kurz rekapituliert werden (*v*. 35—47).

v. 48—57. Im Anschlusse hieran stellt sich der Dichter vor, wie Râma auf dem Throne sitzt, im Sechseck (als Vorbild des Sechseckes des später folgenden Diagrammes) von den sechs Haupthelden umgeben, um welche sich die Götter und Weisen scharen. Wenn diese ganze, dem Dichter vorschwebende Gruppe weder mit dem vorher geschilderten Dreieck (Râma, Sîtâ, Lakshmaṇa) noch (wie auch Weber zu *v*. 60 bemerkt) mit den Dispositionen des später (*v*. 58 fg.) beschriebenen Diagrammes in Einklang zu bringen ist, so ist dies eben daraus zu erklären, dafs es sich in dem ganzen

Abschnitte bis *v.* 57 nicht um graphische Darstellungen, sondern nur um wechselnde, der Phantasie des Dichters vorschwebende Bilder handelt, welche, wie auch die historischen Digressionen, nur dazu dienen, die Verehrung des Râma zu fördern und dadurch die Bedeutung des nun folgenden Diagrammes ins Licht zu setzen.

II. Die Konstruktion des Diagrammes (*v.* 58—84).

Die Gestalt desselben ist, verglichen mit dem der Nṛisiṅhapûrvâ (oben S. 773), ziemlich kompliziert, doch einfacher, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Man mufs nur festhalten, dafs sämtliche Figuren konzentrisch zu zeichnen sind, und dafs von den *v.* 62 erwähnten drei Kreisen der erste dem Sechseck eingeschrieben, der zweite umschrieben, diesem sodann das Achteck und diesem der dritte Kreis umschrieben wird (*shaṭkoṇasya upari ekam vṛittam, madhye ca ekam, patra-agre ca ekam,* Nârâyaṇa in der Calc. Ausg. p. 331,6). Hiernach wäre die Figur wie folgt zu konstruieren: in der Mitte das Sechseck mit eingeschriebenem Kreise; dem Sechseck wird ein zweiter Kreis umschrieben, diesem ein Achteck, diesem ein Kreis, diesem nochmals ein Achteck, diesem ein Kreis, diesem ein Zwölfeck, diesem ein Kreis, diesem ein Sechzehneck, diesem ein Kreis, diesem ein Zweiunddreifsigeck, diesem ein Kreis, diesem endlich ein Quadrat. Ersetzt man nun aufserhalb des Sechsecks sämtliche gerade Linien, welche von der Peripherie der innern Kreise zu der der äufsern laufen, durch zirkumflexartig geschwungene Linien, so erhält man, umeinanderliegend, zwei achtblättrige, eine zwölfblättrige, eine sechzehnblättrige und so wohl auch, als das grofse Rad, eine zweiunddreifsigblättrige Lotosblume; die Spitzen der Blätter liegen auf dem umschriebenen Kreise, die Staubfäden sind nach der Seite des eingeschriebenen Kreises zu denken. Auf den Staubfäden und Spitzen, mitunter auch zwischen den letzteren, findet dann die Eintragung der Buchstaben, Silben und Namen statt, wie sie der Text vorschreibt. Auf der äufsersten, 32 blättrigen Lotosblume wird der Mantrarâja aufgetragen, dessen Keim (*Râṃ*) schon den Kern des Ganzen bildete. Unter dem Mantrarâja ist somit wohl schwerlich die Nṛisiṅhaformel, noch auch der Mâlâmantra zu verstehen, sondern der schon vorher *v.* 16—19 gefeierte Spruchkönig *Râṃ Râmâya namaḥ*, welcher mit vorhergehendem und nachfolgendem *Om*, viermal aufgetragen, die 32 Flächen ausfüllen mochte. (Auch S. 772 bildete der Mantrarâja den äufsersten Kreis.)

Anhangsweise wird *v.* 74—80 der auf der innern achtblättrigen Lotosblume aufzutragende Mâlâmantra mittels eines geheimen, die Silben durch Wörter ersetzenden Alphabets gelehrt.

III. Epilog (*v.* 85—94).

v. 85—91. Der Dichter fordert dazu auf, nach geziemender Vorbereitung den Râma zu verehren und herbeizurufen dadurch, dafs man ihn vorstellt, wie er auf seinem, von mancherlei Wesenheiten getragenen und umgebenen Throne sitzt, wobei allerlei Elemente der frühern und spätern

Mythologie, der Göttermythen und Heldensagen, die Âtmanformen des Vedânta und die Guṇa's und Bhâva's der Sâṅkhyalehre nebeneinander herlaufen.

v. 92—94. Zum Schlusse zollt der Dichter dem Râma seine Verehrung und verheifst denen, welche ihn gebührend verehren und die gegenwärtige Upanishad studieren, die Erlösung.

I. Vorbereitender Teil, *v.* 1—57.

v. 1—6: *Etymologien des Namens Râma.*

1. Der grofse Vishṇu, geiststoffhaft,
Wuchs auf in Daçaratha's Haus,
In Raghu's Stamm, der Allspender *(râ-ti)*,
Der herrscht *(râ-jate)* über der Erde *(ma-hî)* Reich.

2. Darum ward er benannt *Râ-ma*
Von den Weisen in dieser Welt, —
Oder weil seine Machtfülle
Den Dämonen *(râ-kshasa)* den Tod *(ma-raṇam)* gebracht.

3. Oder auch von dem Liebreichsein *(abhi-râma)*
Weltberühmt Râma's Name ist; —
Oder weil er die Unholde *(râ-kshasa)*,
Selbst sterblich *(ma-rtya)*, wie *Râ-hu* den Mond *(ma-nasija)*,

4. Glanzlos machte, auch weil zeigend
Den herrschaftwürd'gen *(râ-)* Erdeherrn *(ma-)*
Durch sein Vorbild der Pflicht Wege
Und des Wissens, dem der ihn nennt,

5. Der Entsagung, wer ihm nachsinnt,
Der Göttlichkeit, wer ihn verehrt, —
Auch darum ward er, auf Erden
Weilend, *Râma* mit Recht benannt.

6. Auch weil die Yogin's sich freuen *(ra-mante)*
Des, der stets Wonne ist und Geist,
Darum wird durch das Wort *Râma*
Das Brahman selbst als er benannt.

v. 7—10: *Râma ist eine Inkarnation des Brahman.*

7. Das Brahman, geiststoffhaft, zweitlos,
Ohne Teile und körperlos,

Wird doch in mancherlei Formen
Zum Zweck des Kultus angeschaut.

8. Den Göttern als gestalthaften
Schreibt Geschlecht, Glieder, Waffen man,
Zwei, vier, sechs, acht, zehn, zwölf, sechzehn,
Achtzehn, ja tausend Hände zu,

9. Die mit mancherlei Abzeichen,
Muscheln und anderm sind versehn,
Auch legt man ihnen bei Farbe,
Wagen, Kräfte und Heeresmacht; —

10. So mifst man auch dem als Brahman
Angenommenen Râma-Leib
Ein Heer, sowie die vier andern[1]
Attribute des Herrschers zu.

v. 11—13: *Vorläufige Ankündigung des Spruchkönigs.*

11. Brahman und alles einschliefsend,
Nach Râma sinngemäfs benannt,
Mufs gemurmelt der Spruch werden,
Soll die Gottheit euch gnädig sein.

12. Unser Spruch hier befafst alles,
Für das man Opfer bringt und Werk;
Weil er den, der ihn denkt *(man)*, rettet *(trâ)*,
Wird er *Man-tra*, der Spruch, benannt.

13. Das Diagramm, das hier folgt, ist
Beider Götter (des Brahman und Râma) Verkörperung.
Nicht ohne Diagramm ehrt sie,
Soll die Gottheit euch gnädig sein.

v. 14—23: *Der Spruchkönig „Râm Râmâya namaḥ!"*

14. Selbstseiend, lichtstoffhaft, ewig
Gestaltet, glänzt er durch sich selbst,
Durch dess' Jîva-sein dies Weltall, —
Dem er Schöpfung, Bestand, Vergang, —

[1] Minister, Reich, Festungen, Schatz und Heer werden öfter als die fünf Grundelemente *(prakṛiti)* aufgezählt, welche mit dem Fürsten zusammen eine Herrschaft konstituieren.

15. Durch dess' Ursachesein, Geistkraft
Und Rajas-Sattvam-Tamas-sein.
Wie der Feigenbaumkern[1] einschlieſst
Schon den groſsen, erwachs'nen Baum,

16. So schlieſst der Keim des Worts *Râma*
In sich die ganze Lebewelt.
Auf R bau'n sich die drei Formen[2],
Auf ihm auch die drei Kräfte auf.[3]

17. Sîtâ und Râma ehrt als aus ihm stammend;
Aus beiden ist der zweimal sieben Welten
Schöpfung, Bestand, Vergang, und in den Welten
Läſst Râma Mensch sich werden durch die Mâyâ.

18. Ihm als Weltodem, Âtman, sei Verehrung!
Sein Einssein preist mit dem Ur-Guṇa-haften!

19. Das Wort *namas* heiſst hier[4] Jîva,
Das Wort *Râma* den Âtman meint;
Der Dativ aber auf *-âya*
Der Wesenseinheit beider gilt.

20. Der Spruch lobend, gelobt Râma, —
So beide in Verbindung stehn,
Die für alle, die ihn brauchen,
Fruchtbringend ohne Zweifel ist.

21. Wie, wer den Namen trägt, dem sich
Zuwendet, der den Namen ruft,
So wendet, aus dem Keim sprieſsend,
Der Spruch sich dem zu, der ihn braucht.

---

[1] Das Bild aus Nṛisiṅhottarat. 9, oben S. 798.

[2] Nach Nârâyaṇa in der Punaer Ausgabe und nach Weber's Scholiast sollen in *Râṃ* (= *R* + *a* + *a* + *m*) auf *R* sich Brahmán *(a)*, Vishṇu *(a)* und Çiva *(m)* aufbauen. — Hingegen ist, nach dem unter Nârâyaṇa's Namen in der Calcuttaer Ausgabe abgedruckten Kommentare, welcher, weniger richtig, an das ganze Wort *Râmaḥ* denkt, *R* Kṛishṇa (Vishṇu), *â* Brahman, *maḥ* Maheçvara.

[3] Schöpfung, Bestand, Vergang (Nârâyaṇa).

[4] In dem Spruchkönige: *Râṃ Râmâya namaḥ*.

22. Keim und Kraft soll man auftragen
Auf der rechten und linken Brust;
Nicht ohne sie der Stamm[1] stehe
Dazwischen, wunscherfüllunghaft, —

23. Wie dies ja das gemeinsame
Verfahren ist bei jedem Spruch. —

v. 23—29: *Schilderung des mit Sîtâ und Lakshmana dasitzenden Râma*

Als Ew'ger ist auch hienieden
Râma an Glut dem Feuer gleich[2]; —

24. Doch kühlen Strahles, als *Viçva*
Zur Agni-Soma-haften Welt
Geworden, glänzt er mit Sîtâ
Wie der Mond mit dem Mondesglanz;

25. Gedämpft durch sie als *Prakṛiti*,
Haarbusch tragend und gelbes Kleid;
So, zweiarmig, mit Ohrringen,
Perlschnur und Bogen sitzt er da;

26. Geschmückt mit den acht Kühnheiten,
Heitern Antlitzes, siegbewufst,
Auf seinem Schofs die Weltmutter,
Die gottheitliche Prakṛiti.

27. Von ihr, der lotosumkränzten,
Goldnen, geschmückten, achtsamen
Mit beiden Armen umschlungen,
Ist beglückt der Kausalyâsohn.

28. Zur Rechten Lakshmaṇa steht ihm,
Den Bogen haltend in der Hand,
Sein jüngrer Bruder, goldglänzend,
Ein Dreieck bilden diese drei.

---

[1] Der Keim *(vîja)* des Spruches ist *Râṃ*, der Stamm *(kîla) Râmâyana-*, die Kraft *(çakti) -maḥ*.

[2] Der Vers könnte, wie Weber bemerkt, nach dem später, *v.* 74—80 gelehrten, mystischen Alphabet auch heifsen: „*Râmaḥ* ist *ananta* (= *â*) mit *tejas* (= *R*), *vahni* (= *R*) und *-maḥ*“.

29. Ebenso mit dem Spruch steht es:
Der Ausklang, Name und Dativ[1]
Auch ihn gestalten dreieckig.

v. 29—34: Schilderung des Râma, wie die Götter ihn verehren.

Zu ihm nahten die Götter sich,

30. Ihn, der unter dem Wunschbaume
Safs, zu ehren als Herrn der Welt:
„Dem wunschgestaltigen Râma,
Dem zaubermächt'gen Ehre sei!

31. Ehre sei ihm als Om-Laute,
Der die Urform des Veda ist,
Ihm, als der Lieblichkeit Träger,
Als des Âtman Verkörperung!

32. Der sich mit Sîtâ's Leib schmückte,
Rakshas-tötend, schöngliederig,
Dem holden Raghustamm-Helden,
Der erschlug den Zehnmauligen.

33. O Raghuheros, Heilbringer,
Mit grofsem Bogen, höchster Fürst!
Garausmacher des Zehnmaulmanns,
Gewähr' uns beides, Schutz und Heil!

34. Gewähr' uns Gottherrschaft jetzo,
Schlag' sie alle, den *Khara* auch!" —
Die Götter, also ihn preisend,
Verweilten bei ihm freudevoll.

v. 35—47: Schilderung des Râma, wie die Ṛishi's ihn preisen.

35. Denn so besingen ihn Weise:
„Der dämonische Râvaṇa,

---

[1] Der Name Râma *(svam)* nebst der Dativform, in der er steht *(ṅe-tayâ)*, und dem *aṇu*, welches hier das leise nachhallende *namas* bedeuten soll, bildet eine jenem Dreiecke (Râma, Sîtâ und Lakshmaṇa) entsprechende Dreiheit. Ganz anders die Scholien bei Weber; schon die Scholiasten suchten sich bei dieser und vielen folgenden Stellen zu helfen so gut sie konnten, und auch uns bleibt nichts anderes übrig.

Der Râma's *(Râ-)* Weib, im Wald *(-vana)* weilend,
Zum Verderben sich selbst geraubt,

36. Ward *Râ-vaṇa* genannt danach,
Oder auch von des Brüllens *(râva)* Kraft.
Aus diesem Anlafs dann Râma,
Sîtâ suchend, mit Lakshmaṇa

37. Durchwanderte die Erdweiten,
Umschauend nach der Königin;
Erschlug den Dämon Kabandha,
Ging, wie er riet (Râm. 3,73,26), zur Çabarî,

38. Von der, und von dem Windsohne (Hanumân)
Geehrt beide, den Affenherrn (Sugrîva)
Anriefen und ihm mitteilten
Alles von Anfang bis zum Schlufs.

39. Doch der, an Râma's Kraft zweifelnd,
Verwies ihn auf des Dundubhi
Gewalt'gen Körper zur Probe;
Doch Râma, weit ihn schleudernd weg,

40. Durchschofs flugs sieben Palmbäume. —
Da jubelte der Raghusprofs!
Der Affenfürst, erfreut, ging dann
Mit Râma zu des Bâlin Stadt.

41. Der jüngre Bruder (Sugrîva) rief Bâlin,
Worauf dieser mit Schnelligkeit
Aus der Wohnung hervorstürmte;
Ein Kampf entspann sich; Râghava

42. Erschlug den Bâlin und setzte
In sein Reich den Sugrîva ein.
Da rief die Affen Sugrîva
Und sprach: Ihr Gegendkundigen,

43. Noch heute geht und bringt wieder
Die Maithilî, nur rasch ans Werk!
Da kam, über das Meer springend,
Hanumân zu der Laṅkâstadt,

44. Sah Sîtâ, schlug die Unholde,
Und, verbrannt habend ihre Stadt,

Kam er und machte kund alles
Dem Râma, wie es war geschehn.

45. Da rief Râma, vor Zorn glühend,
Zu sich die ganze Affenschar
Und zog mit ihnen und seinen
Waffen hin zu der Lañkâstadt.

46. Nachdem er dort erblickt Sîtâ,
Kämpfte er mit dem Herrn der Stadt,
Erschlug im Kampfe ihn, wie auch
Kumbhakarṇa und Indrajit,

47. Und Vibhîshaṇa einsetzend
Zum König, nahm in seinen Schoſs
Er dann des Janaka Tochter
Und zog mit jenen allen heim."

v. 48—57: Schilderung des Râma, wie er, nach vollbrachten Heldentaten, auf seinem Throne sitzt.

48. Auf seinem Löwensitz weilt hier
Mit zwei Armen des Raghu Sproſs,
Den Bogen haltend, frohmütig,
Mit allem Schmucke angetan,

49. Lehrhaft der rechten Hand Haltung,
Kraft bekundend mit linker Hand,
Mit Lust spendend Belehrungen,
Ganz durchgeistigt, ganz höchster Gott;

50. Wie er zur Linken und Rechten
Hat Çatrughna und Bharata,
Zuhörend Hanumân vor sich,
Ein Dreieck bilden diese drei;

51. Auf Bharata folgt Sugrîva,
Auf Çatrughna Vibhîshaṇa;
Wedel und Sonnenschirm haltend
Im Hintergrunde Lakshmaṇa,

52. Der mit den zwei Palmblattträgern (Sugrîva und Vibhîshaṇa)
Ein Dreieck bildet wiederum:
Ein Sechseck so entsteht.[1] — Râma
Erstlich, selbst-Längen-Glieder-haft[2]; —

53. Mit Vâsudeva südöstlich
Und so folgend zuzweit versehn; —
Zum dritten mit dem Windsohne,
Mit Sugrîva und Bharata,

54. Mit Vibhîshaṇa, Lakshmaṇa,
Aṅgada, Arimardana
Und Jâmbavân versehn ist er; —
Mit Dhṛishṭi und Jayantaka,

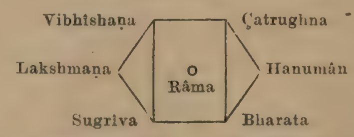
55. Mit Vijaya und Surâshṭra,
Akopa, Râshṭravardhana,
Dharmapâla und Sumantra
Ist dann viertens umgeben er; —

56. Zufünft von Indra und Agni,
Dharma, Rakshas und Varuṇa,
Wind, Mond, Herr, Schöpfer, Ananta,
Von diesen zehn ist er umringt.

57. Von aufsen schmücken ihn Waffen
Der Götter, Nîla und sein Volk,
Und Weise wie Vâmadeva
Und Vasishṭha umringen ihn.

58. Dies zur Belehrung mag dienen. —

---

[1]


[2] Die erste, den Râma schützende, Umgebung *(âvaraṇam)* besteht in seinen eignen, mächtigen Gliedern *(sva-dîrgha-aṅgaiḥ)*; vgl. Râmây. 1,1,10: *â-jânu-bâhuḥ* usw. Die Scholiasten reden von Vokallängen, mit denen Râma zu umgeben sei, scheinen also hier schon an eine Zeichnung (*vinyaset*, zu *v.* 53) zu denken, — schwerlich mit Recht, da es sich bis zu *v.* 58 wohl nur um wechselnde, zum Zweck der Verehrung vergegenwärtigte Vorstellungsbilder von Râma und seiner Umgebung handelt.

II. Die Konstruktion des Diagrammes, *v.* 58—84.

v. 58—74: *Die Figur desselben, nebst Eintragungen.*

Nun Beschreibung des Diagramms:
Zum Sechseck tascht zwei Dreiecke,
In der Mitte schreibt zweimal *Om.*

59. Zwischen beide den Keim *Râṃ* schreibt,
Darunter im Akkusativ
Was ihr wünscht; wer es wünscht, stehe
Oben drüber im Genitiv.

60. Zur Seite zweimal schreibt „*schenke!*",
In den Keim die *Ramâ* hinein;
Das Ganze mit zwei *Om*-Lauten
Umkleidet, rein an Herz und Sinn.

61. Langsilbig in den sechs Ecken
Mit den Herzsprüchen[1] schreibt den Keim;
Ramâ und *Mâyâ* schreibt seitwärts
Anañga spitz den Ecken ein.

62. Den „Grimm" schreibt in der Eckspitze,
Um ihn kundig die „Stimme" ein.
Drei Kreise dann mit acht Blättern
Der Lotosblüte traget auf,

63. Selbstlauter schreibt den Staubfäden,
Acht Mitlauter den Blättern ein.
Auf sie schreibt auch des Kranzspruches (*v.* 74—80)
Silben nach der sechs Wellen Zahl,

64. Auf dem letzten nur fünf Silben.
Wieder ein Lotosachtblatt folgt
Mit acht Nârâyaṇa-Silben
Und auf Staubfäden die Ramâ. —

65. Ihm umschreibt ein Lotoszwölfblatt,
Auf dieses den Zwölfsilbenspruch,
Der *oṃ namo bhagavate*
Vâsudevâya lautet, schreibt.

66. In Kreisform auf die Staubfäden
Schreibt die Zeichen von *a* bis *ksha.*

[1] Mit den Sprüchen auf Herz, Haupt, Locke, Panzer, Auge, Waffen.

Dann folgt ein Lotossechzehnblatt,
Auf den Staubfäden tragt die „Scheu",

67. Auf den Blättern den zwölfsilb'gen
Spruch mit *huṃ*, *phaṭ* und *namas* auf.
Zwischenein tragt des Windsohnes
Und der übrigen Sprüche ein.

68. Schreibt sie genau *Hṛiṃ*, *Sṛiṃ*, *Bhṛiṃ*, *Vṛiṃ*,
Lṛiṃ, *Çṛiṃ* und *Jṛiṃ*[1]; — um dies herum
Legt, mit dreifsig und zwei Speichen,
Ein grofses Rad, — nebst Hall und Punkt
(d. h. wohl: nebst *Oṃ*)

69. Sorgfältig tragt des Spruchkönigs (*v.* 14—23)
Zeichen auf seinen Flächen ein.
Die acht Vasu's und elf Rudra's
Sollt dabei meditieren ihr

70. Nebst den zwölf Ina's (Âditya's) und Dhâtar;
Auch den *Vashaṭ*-Ruf; — drum herum
Mit Donnerkeilen, Dreizacken
Ein Viereck nebst drei Linien,

71. Mit Pforten, mit des Tierkreises
Bildern und Schlangen ausgeschmückt.
Also den Zauberkreis schliefsend,
In seine Pole weiter dann

72. Und Zwischenpole einschreibt den
Nṛisiṅha- und Varâha-Spruch.
Als jener ist die *kshrauṃ*-Silbe
Mit Punkt, Nachhall und Kraft gemeint,

73. Ein Spruch, den man als Nṛisiṅha,
Zur Vernichtung der Graha's braucht.
Der Keim des Sûkara-Spruches
Mit *h*, *u*, Punkt und Nachhall ist

74. Die *huṃ*-Silbe. —

[1] Die sieben hier aufgezählten Anfangsbuchstaben (mit *ṛi* vokalisiert, nebst Anusvâra) der Namen Hanumân *(Hṛiṃ)* Sugrîva, Surâshṭra, Sumantra *(Sṛiṃ)*, Bharata *(Bhṛiṃ)*, Vibhîshaṇa, Vijaya *(Vṛiṃ)*, Lakshmaṇa *(Lṛiṃ)*, Çatrumardana *(Çṛiṃ)*, Jâmbavân, Jayanta *(Jṛiṃ)* sind durch die angeblich in „und" liegenden Aṅgada, Akopa *(Aṃ)*, Dhṛishṭi, Dharmapâla *(Dhṛiṃ)* und Râshṭravardhana *(Ṛiṃ)*, auf die erforderlichen sechzehn (vgl. *v.* 53—55) zu bringen.

v. 74—81: *Mitteilung des Mâlâmantra (v. 63) mittels eines mystischen Alphabetes.*

Die Kranzformel
Des Râma wird nunmehr gelehrt[1]:
târo *(oṃ)* und natiḥ *(namo)* nidrâyâḥ *(bha-)*
smṛitir *(-ga-)* und medas *(-va-)* kâmikâ *(-t-)*

75. Mit dem rudra *(-e)* vereint, vahnir *(Ra-)*
Mit medhâ *(-gh-)* amara *(-u-)* geziert,
dîrghâ *(-na-)* mit krûra *(-ṃ-)*, hlâdinî *(-da-)*,
Dann kommt dîrghâ *(-n-)* mit mânada *(-â-)*

76. kshudhâ *(-ya)*, krodhinî *(ra-)*, amoghâ *(-ksh-)*,
viçvam *(-o-)* weiter, mit medhâ *(-gh-)* dann
Verbunden, dîrghâ *(-na-)*, jvâlinî *(-v-)*
Nebst sûkshmâ *(-i-)*, mṛityurûpiṇî *(-ça-)*,

77. Dann hlâdinî *(-d-)* mit pratishṭhâ *(-â-)*,
tvaj *(-ya)*, kshvelaḥ *(ma-)* prîti *(-dh-)*, amarâ *(-u-)*,
jyotis *(-ra-)*, tîkshṇâ *(-p-)*, dazu agniḥ *(-ra-)*,
çvetâ *(-sa-)* mit anusvâra *(-ṃ-)* dann,

78. kâmikâ's fünfter *(-na-)*, dann lântaḥ *(-va-)*,
Weiter tântânta *(-da-)*, dhânta *(-n-)* folgt,
Nebst ananta *(-â-)*, sodann vâyu *(-y-)*,
dîrgha *(-â-)*, visha *(-m-)* mit sûkshma *(-i-)* folgt;

79. kâmikâ *(-ta-)*, kâmikâ *(-t-)*, rudra *(-e-)*,
Weiter folgen sthirâ *(-ja-)* sa *(-s-)* e *(-e)*,
tâpinî *(va-)*, bhûr *(-l-)* dann mit dîrgha *(-â-)*,
anilo *(-ya)*, 'nalo *(R-)* 'nanta *(-â-)* dann,

80. kâla *(-m-)* mit dem nârâyaṇa *(-â-)*,
prâṇa *(-ya)*, ambhaḥ *(v-)* mit vidyâ *(-i-)* dann,
pîtâ *(-sh-)* mit rati *(-ṇa-)* und lânta *(-v-)*,
Dazu yoni *(-e)*, zum Schlufs natiḥ *(namaḥ)*.

---

[1] Die (in Parenthese beigefügten) Buchstaben, welche hier mit mystischen Namen aufgeführt werden, ergeben den 47silbigen Mâlâmantra: *oṃ! namo bhagavate Raghunandanâya, rakshoghnaviçadâya, madhuraprasannavadanâya, amitatejase, valâya, Râmâya, Vishṇave namaḥ!* „Om! Verehrung dem heiligen Raghusprosse, dem als Rakshastöter berühmten, mit lieblichgnädigem Angesicht, mit unermefslicher Kraft, dem Vala, dem Râma, dem Vishṇu Verehrung!“

81. Dies, guṇahaft, guṇa-Ender,
Der sieb'nundvierzigsilb'ge Spruch. —

v. 81—84: *Verherrlichung des beschriebenen Diagrammes.*

In der geschilderten Folge
Für den gekrönten Râma schreibt

82. Das allbefassende, ob'ge
Ṛishi-verehrte Diagramm!
Das dem Verehrer Erlösung
Bringt, Gesundheit und Leben stärkt,

83. Söhne verleiht dem Sohnlosen, —
Mit einem Wort, durch dieses wird
Der Dharma und die drei andern
Völlig erlangt im Augenblick.

84. Als ein tiefsinniges Rätsel
Selbst für Gott schwer verständlich ist
Das so beschriebne Diagramm.
Gemeinen Menschen gebt es nicht!

III. Epilog, *v.* 85—94.

v. 85—91: *Aufforderung zur Verehrung des Râma.*

85. Was an euch Stoff ist, reinigt, ehrt die Pforten,
In Lotossitzart oder andrer, heiter
Ehrt regelrecht den Thronsitz, unten, oben,
Die Seiten und der Mitte Lotosblume;

86. Auf weichem, zartem Teppiche dem Lehrer
Auf seinem Perlenthron Verehrung spendend,
Denkt euch den Sitz getragen von der Çakti,
Schildkröte, Schlange, Erde Lotosblume.

87. Ehrt Vighna, Durgâ, Kshetrapâla, Vâṇî
Nebst ihrem Keimlaut, dann am Fufs des Thrones
Südöstlich Dharma, und so weiter schreitend,
Und die Negationen an den Polen.[1]

---

[1] Im Südosten, Südwesten, Nordwesten, Nordosten sollen *Dharma, Jñâna, Vairâgya, Aiçvarya*, im Osten, Süden, Westen, Norden *Adharma, Ajñâna, Avairâgya, Anaiçvarya* verehrt werden. Die Zusammenstellung dieser acht ist nicht so selten, wie Weber S. 324 meint; sie findet sich z. B. auch Sâṅkhyakârikâ 44—45.

88. Mitten im Sitz denkt Sonne, Mond und Feuer
Übereinander, ehrt durch *a*, *u*, *m* sie,
Auch Rajas, Sattvam Tamas, als drei Kreise
Sich folgend, nebst den Keimsilben verehrt dann.

89. In den Weltpolen und den Zwischenpolen
Ehrt Âtman, Antarâtman, Paramâtman,
Im Innern den Jñânâtman, an den Seiten
Mâyâ, Vidyâ, Kalâ und Pâratattvam.

90. Die makellose und die andern Kräfte
Verehrt sodann und ruft herbei Gott Râma.
Ehrt ihn durch Glieder, Formen, Hanumân's Schar;
Durch Dhṛishṭi's Schar, die Welthüter und Waffen,

91. Vasishṭha's Seherschar, durch Nîla's Scharen
Gewinnt mit Sandelholz als erstem Râma;
Mit besten, mannigfachen Gaben ehrt ihn
Und spendet leise Worte ihm, wie schicklich.

v. 92—94: *Verheifsungen für die, welche den Râma geziemend verehren.*

92. So preis' ich Râma als den Weltenträger,
Als Keule-Lotos-Muschel-Diskus-Träger,
Als Sein, Geist, Wonne, Daseinsüberwinder. —
Wer so ihn meditiert, erlangt Erlösung.

93. Der Allerfüller, Raghusohn, der vormals
Verschwand mit Muschel, Diskus, Keule, Lotos,
Mit Ramâ, mit den Brüdern und Gefolge
Und seiner Stadt, der Alle-Welt-Befasser,

94. Wer ihn verehrt, geniefst die Wunscherfüllung
Und steigt wie er empor zur höchsten Stätte.
Auch wer dies heil'ge Lied voll Lust und Frommen
Hersagt, geht fleckenlos ein zur Erlösung,
— hersagt, geht fleckenlos ein zur Erlösung!

Râma-uttara-tâpanîya-Upanishad.

Dieses Werk verdankt seine Entstehung wahrscheinlich nur dem Wunsche, der *Nṛisiṅha-uttarâ* eine entsprechende *Râma-uttarâ* gegenüberzustellen. Zu diesem Zwecke raffte man allerlei Upanishadstücke zusammen und gab ihnen, unter Beseitigung oder Modifikation der ursprünglichen Tendenz, eine dem Râmakultus entsprechende Gestalt, wobei das Verfahren einigermaſsen an jene römischen Kaiserinnen und vornehmen Damen erinnert, welche griechischen Götterstatuen den Kopf abschlagen lieſsen, um ihn durch ihr eigenes Porträt zu ersetzen.

Das Grundgewebe bilden als §§ 1 und 4 die beiden ersten Kapitel der Jâbâla-Upanishad, welchen als §§ 2 und 3 zwei aus Târaka- und Mâṇḍûkya-Upanishad entlehnte Stücke eingeschoben und als § 5 eine nach Nṛisiṅha-pûrvatâp. 4,3 (wie diese wieder nach Atharvaçiras 2) modellierte Doxologie angehängt wurden.

1. Zunächst wird die Stelle Jâbâlop. 1 reproduziert, welche lehrt, daſs der, welcher in *Avimuktam* (einer Örtlichkeit in Benares) sterbe, durch Rudra sofortige Erlösung erlange, daſs aber der Sannyâsin, wo er auch immer wandere, *Avimuktam* bei sich habe. Die Lösung des Rätsels folgt im nächsten Kapitel, Jâbâlop. 2. Auch dieses eignet sich unsere Upanishad an, jedoch erst als § 4, nachdem zwei andre Stellen vorher eingeschoben worden.

2. Die erste dieser Einschiebungen ist die kleine, nur im Oupnek'hat erhaltene[1] Târaka-Upanishad (bei Anquetil II, 378—379), welche den Om-Laut als *târaka* „rettend“ feiert, dabei sechs Elemente an demselben *(a, u, m*, Halbmora, *bindu, nâda)* unterscheidet und zum Schlusse ver-

---

[1] Hingegen ist die als No. 91 der Muktikâ-Sammlung einverleibte *Târasâra-Upanishad* wiederum eine teils verkürzende, teils erweiternde Kompilation aus der Ramottaratâpanîyâ, welche (und zwar mit Einschluſs der in den meisten Handschriften und bei Nârâyaṇa fehlenden §§ 6 und 7, vielleicht mit Ausnahme der längeren Purâṇastelle) von ihr allem Anscheine nach vorausgesetzt wird. An die Stelle des auf Râma bezüglichen Spruchkönigs setzt sie die Formel: *Oṃ namo Nârâyaṇâya* und verherrlicht sie als das vom Saṃsâra Errettende *(târakam)*.

sichert, dafs, wer *Om* kenne, nach *Avimuktam* gelangt sei (*so 'vimuktam âçrito bhavati*; bei Anquetil: *scit, quod in locis benedictis, quod sedes liberationis est, sit,* d. h. er weifs, dafs er in Avimuktam sei). — Diese Erwähnung von Avimuktam mag, neben der Ähnlichkeit der Einkleidung, der Hauptgrund für die Heranziehung der Târaka-Upanishad gewesen sein; hinzu kam noch die Leichtigkeit, mit der sich den von ihr genannten Elementen des Om-Lautes (die Stelle ist bei Anquetil nicht völlig klar) die Râmaformel: „*Oṃ! Râṃ Râmâya namaç, candrâya namo, bhadrâya namah*“ substituieren liefs. Aufser dieser Substitution der Formel scheint der Rest der Upanishad wörtlich inkorporiert zu sein; da aber derselbe nicht den Râma, sondern nur den Om-Laut und seine Bestandteile verherrlicht, so war noch eine weitere Umdeutung dieser auf den Râmamythus erforderlich.

3. Dies geschieht im folgenden Abschnitte, welcher zunächst in vier Çloka's den *a*-Laut *(viçva)* dem Lakshmaṇa, den *u*-Laut *(taijasa)* dem Çatrughna, den *m*-Laut *(prâjña)* dem Bharata, die Halbmora dem Râma und den ganzen Praṇava der Sîtâ als *Mûlaprakṛiti* gleichsetzt. Da diese ganze Konstruktion wesentlich auf der Mâṇḍûkya-Upanishad (oben S. 577—582) beruht, so wird weiter, gleichsam als Kommentar dazu, Mâṇḍûkya-Up. 1—7 wörtlich zitiert. Eine Hinweisung auf die Identität der individuellen mit der, als Râma vorgestellten, höchsten Seele bildet den Schlufs.

4. Jetzt erst greift unser Kompilator auf die Jâbâla-Upanishad zurück, indem er ihr zweites Kapitel wörtlich ausschreibt, in welchem *Avimuktam* auf den Ort zwischen Augenbrauen und Nase gedeutet wird, wodurch erst die frühere Äufserung, dafs der Wissende *Avimuktam* überall bei sich habe, verständlich wird. — Indes wird dieser Gedanke von unserm Autor nicht mehr verstanden oder doch verdunkelt, sofern er in den weiter folgenden Versen erzählt, wie Râma dem Çiva als Gnadengabe verliehen habe, dafs alle in Avimuktam Sterbenden zur Erlösung eingehen sollten, — wodurch Avimuktam doch wieder auf die Lokalität in Benares beschränkt wird.

5. Wie Râma im vorigen Abschnitte über Çiva, so wird er im gegenwärtigen über Brahmán gesetzt, indem der persönliche Brahmán in 47 Sprüchen den Râma als Inbegriff aller Götter, Welten und Wesen feiert. Nach Form und Inhalt ist das Ganze eine Nachbildung von Atharvaçiras 2 und Nṛisiṅhapûrvat. 4,3.

Die von Weber beigefügten §§ 6—7 fehlen in den meisten Handschriften, werden aber doch schon mitsamt der ganzen übrigen Upanishad von der Târasâra-Upanishad der Muktikâ-Sammlung vorausgesetzt und benutzt (oben S. 818, Anm.).

1.

Vgl. Jâbâla-Up. 1, oben S. 706 und 707.

Bṛihaspati sprach zu Yâjñavalkya: Dem selbst Kurukshetram nachsteht als Opferplatz der Götter und als Brahmansitz

aller Wesen, [das sage mir]. — Er sprach: Fürwahr, *Avimuktam* ist das [wahre] Kurukshetram, der Opferplatz der Götter und der Brahmansitz aller Wesen.

Darum, wo er auch immer wandert, da denke er: hier, fürwahr, ist das [wahre] Kurukshetram, der Opferplatz der Götter und der Brahmansitz aller Wesen. Denn hier, wenn aus einem die Lebensgeister ausziehen, spricht Rudra den errettenden Spruch, durch welchen er der Unsterblichkeit teilhaft, der Erlösung teilhaft wird. Darum soll man Avimuktam verehren, soll man Avimuktam [das nicht Verlassene] nicht verlassen! — So ist es, o Yâjñavalkya. —

2.

Entlehnt, mit den erforderlichen Änderungen, aus der *Târaka-Upanishad* (Oupnek'hat II, 378 fg.).

Da fragte Bharadvâja den Yâjñavalkya: Was ist das Errettende, und wovon errettet es? — Yâjñavalkya sprach: Das Errettende ist, vom Punkte *(ṃ)* gefolgt, dîrgha *(a)* nach anala *(r)*, nochmals, *mâya, namaḥ, candrâya namaḥ, bhadrâya namaḥ* [also zusammen: *Râṃ Râmâya namaç, candrâya namo, bhadrâya namaḥ*, „Verehrung sei dem Râṃ Râma, dem Monde, dem holden"].

Die Silbe Om ist als die aus Brahman bestehenden, Sein, Denken und Wonne genannten [Laute, *varṇâḥ*] zu verehren.

Der Laut *a* ist der erste Bestandteil, *u* der zweite, *m* der dritte, die Halbmora der vierte, der Anusvâra der fünfte, der Nachhall der sechste. Weil er errettet, heiſst der Om-Laut der Errettende, dieses sollst du als das errettende Brahman wissen, dieses verehren, das merke wohl. Weil es von Empfängnis, Geburt, Alter, Tod, Saṃsâra und groſser Angst errettet, darum heiſst es das Errettende.

Der Brahmane, welcher dieses Errettende allezeit studiert, den errettet es von allem Bösen, den errettet es vom Tode, vom Brahmanenmord, vom Embryomord, vom Männermord, von allem Mord, von dem Saṃsâra, von allem. Er ist nach *Avimuktam* gelangt, er ist groſs und geht ein zur Unsterblichkeit.

3.

Umdeutung des Om-Lautes auf den Râma-Mythus, nebst nachfolgender Reproduktion von Mâṇḍûkya-Up. 1—7 (oben S. 577 fg.) und Nṛisiṅhott. 2 (S. 784).

Entsprungen aus dem *a*-Laute,
Ist Lakshmaṇa dem *Viçva* gleich;
Entsprungen aus dem *u*-Laute,
Ist Çatrughna der *Taijasa.*

Entsprungen aus dem *m*-Laute,
Ist Bharata dem *Prâjña* gleich;
Der Halbmora entspricht Râma,
Der Brahman-Wonne leibhaft ist.

Dem Râma nah sich anschmiegend,
Als Welt-Wonne-Verleiherin,
Ursprung, Bestand, Vergang wirkend
Aller Wesen, soll wissen man

Jene erhabene Sîtâ,
Die da heifst *Mûla-Prakṛiti;*
Weil sie Praṇava (der Om-Laut) ist, nennen
Brahmankenner sie Prakṛiti.

„Om! Diese Silbe ist die ganze Welt. Ihre Erläuterung „ist wie folgt. Das Vergangene, das Gegenwärtige und das „Zukünftige, dieses alles ist der Laut Om. Und was aufser„dem noch über die drei Zeiten hinausliegend ist, auch das „ist der Laut Om. Denn dies alles ist Brahman, Brahman „aber ist der Âtman, und dieser Âtman ist vierfach.

„Der im Stande des Wachens befindliche, nach aufsen er„kennende, siebengliederige, neunzehnmündige, das Grobe ge„niefsende *Vaiçvânara* ist sein erstes Viertel.

„Der im Stande des Träumens befindliche, nach innen er„kennende, siebengliederige, neunzehnmündige, das Auserlesene „geniefsende *Taijasa* ist sein zweites Viertel.

„Der Zustand, wo er eingeschlafen keine Begierde mehr „empfindet und kein Traumbild schaut, ist der Tiefschlaf. „Der im Stande des Tiefschlafes befindliche, einsgewordene, „durch und durch ganz aus Erkenntnis bestehende, aus Wonne „bestehende, die Wonne geniefsende, das Bewufstsein als Mund „habende *Prâjña* ist sein drittes Viertel. Er ist der Herr des

„Alls, er ist der Allwissende, er ist der innere Lenker, er ist „die Wiege des Weltalls, denn er ist Schöpfung und Vergang „der Wesen.

„Nicht nach innen erkennend und nicht nach aufsen er- „kennend, noch nach beiden Seiten erkennend, auch nicht „durch und durch aus Erkenntnis bestehend, weder bewufst „noch unbewufst[1], — unsichtbar, unbetastbar, ungreifbar, un- „charakterisierbar[1], unbezeichenbar, nur in der Gewifsheit des „eigenen Selbstes gegründet, die ganze Weltausbreitung aus- „löschend, beruhigt, selig, zweitlos, — das ist das vierte Viertel, „das ist der Âtman, den soll man erkennen" (oben S. 577—579).

Ewig aufleuchtend, vom Nichtwissen und seinen Wirkungen befreit ist dieser Âtman, der Bande entledigt, allezeit der Zweiheit fremd, wonnegestaltig, Allgrundlage, reines Sein, von sich werfend Nichtwissen, Finsternis und Betörung (oben S. 784). „Er bin ich", so soll man denken; das Wort „Ich" bedeutet Om, Jenes, das Seiende, welches das höchste Brahman, welches Râmacandra ist. Jenes aus Geist bestehende bin ich, bin Om, Jenes, Râmabhadra, das höchste Licht. In das Wort „Ich" soll man den Âtman fassen und ihn im Geist mit Brahman einsmachen.

Wer mit Aufrichtigkeit allzeit
„Ich bin Râma!" dies Wort bekennt,
Der ist nicht mehr dem Saṃsâra
Angehörig, ist Râma selbst.

So lautet die Upanishad; und wer solches weifs, der wird ein Erlöster. — So sprach Yâjñavalkya.

4.

Vgl. Jâbâla-Up. 2, oben S. 708.

Da sprach Atri zu ihm: Yâjñavalkya! Jenen unendlichen, unoffenbaren Âtman, wie kann ich den erkennen? — Und Yâjñavalkya sprach: Jener unvergängliche, unendliche, unoffenbare, vollkommene Wonne als einzigen Geschmack habende,

---

[1] Nur hier sind kleine Abweichungen von dem Texte der Mâṇḍûkya-Upanishad, und auch diese nicht in allen Handschriften.

geistige Âtman, — dieser unendliche, unoffenbare Âtman, der ist in Avimuktam befindlich. — Aber wo ist dieser Avimukta-Ort zu suchen? — Er ist zu suchen zwischen der Varaṇâ und der Nâsî. — Aber was ist die Varaṇâ und was die Nâsî? — Weil sie alle von den Leibesorganen begangenen Fehler [vom Âtman] fern hält *(vârayati)*, darum heiſst sie Varaṇâ; weil sie alle von den Leibesorganen begangenen Sünden vernichtet *(nâçayati)*, darum heiſst sie Nâsî. — Aber wo ist der Ort jenes Avimuktam? — Es ist der Verbindungsort zwischen Augenbrauen und Nase. Denn dieser ist der Verbindungsort zwischen der Himmelswelt und der höchsten Welt [des Âtman]. Darum verehren die Brahmankenner diesen Verbindungsort als die Verbindungszeit (Dämmerung). Denn in Avimuktam, so wissen sie, soll man ihn [den Âtman] verehren. Der bekundet sein Wissen als *avimuktam* (unverlierbar), wer dieses also weiſs.

Und weiter sprach zu ihm von selbst (ungefragt) Yâjñavalkya:

In Kâçî murmelte Râma's
Spruch, der den Stier als Banner hat (Çiva),
Durch tausend Manu-Weltalter
Mit Ehrung, Opfer und Gebet.

Da sprach, dadurch erfreut, Râma,
Der heilige, zum Çañkara (Çiva):
Du magst, was du dir wünschst, wählen,
Ich gebe es dir, höchster Gott!

Da bat den aus Sein, Wonne und Denken bestehenden Râma der Gott:

Wer im Maṇikarṇî-Teiche,
Meinem Tempel, am Gangesstrand
Stirbt, den lasse erlöst werden!
Weiter bleibt mir zu wünschen nichts.

Da sprach der erhabene Râma:

Wer dort in deinem Reich, Gottherr,
Wo immer auch es sei, verstirbt,
Sei es ein Wurm nur, ein Käfer,
Der nur werde erlöst sogleich.

Ich selbst werde in Steinbildern
Immer dort gegenwärtig sein,
Zu wirken aller Erlösung
In Avimuktam, deinem Reich.

Und wer durch meinen Spruch gläubig
Mich dort verehrt, den sprech' ich frei
Von allen Sünden, nicht sorge,
Und wär' es selbst Brahmanenmord.

Wem meinen Spruch in sechs Silben
Du oder Brahman offenbarst,
Der sei erlöst bei Lebzeiten
Und gehe ein erlöst zu mir.

Wenn einem, selbst noch im Sterben,
Du meinen Spruch ins rechte Ohr
Einflüsterst, wer er auch sein mag,
Der soll erlöst, o Çiva, sein!

Wer also das von Çrî-Râmacandra genannte Avimuktam schaut, der vernichtet dadurch die aus früheren Geburten ihm anhaftenden Sünden.

5.

Vgl. Atharvaçiras 2 und Nṛisiṅhapûrvat. 4,3 (oben S. 718 und 769).

Da sprach Bharadvâja zu jenem Yâjñavalkya: Durch welche Sprüche mufs der erlauchte Râma gepriesen werden, damit er befriedigt wird und sein Wesen zu schauen gibt? das sage uns, o Erhabener!

Da sprach Yâjñavalkya: Gott Brahmán, von dem erlauchten Râma belehrt, preist ihn hinwiederum durch diesen Spruch:

Der grofse Vishṇu, Allträger,
Der leidlose Nârâyaṇa,
Vollkommne Wonne nur fühlend,
Höchstes Licht seinem Wesen nach,
Von Brahmán wurde voll Andacht
Gepriesen als der höchste Gott.

Om! der erlauchte Râma ist dieser Erhabene und	der zweitlose, aus höchster Wonne bestehende Âtman, welcher das höchste Brahman ist;	*bhûr, bhuvaḥ, svaḥ*, ihm sei Ehre, Ehre!
"	der völlig unteilbare Âtman;	"
"	das Amṛitam der Brahmanwonne;	"
"	das errettende Brahman;	"
"	der Brahmán, Vishṇu, Îçvara, der die Seele aller Veden ist;	"
"	der alle Veden mitsamt Añga's, Çâkhâ's und Purâṇa's ist;	"
"	die individuelle Seele;	"
"	das innere Selbst aller Wesen;	"
"	die Wesen, wie Götter, Asura's und Menschen;	"
"	die Avatâra's als Fisch, Schildkröte usw.;	"
"	der Prâṇa;	"
"	das Wesen des vierfachen Innenorgans;	"
"	der Yama;	"
"	der Endemacher;	"
"	der Tod;	"
"	das Unsterbliche;	"
"	die fünf Elemente;	"
"	Bewegtes und Unbewegtes;	"
"	die fünf Feuer;	"
"	die sieben Vyâhṛiti's;	"
"	das Wissen;	"
"	die Sarasvatî;	"
"	die Lakshmî;	"
"	die Gaurî;	"
"	die Jânakî;	"
"	die Dreiwelt;	"
"	die Sonne;	"
"	der Mond;	"
"	die Sterne;	"
"	die neun Planeten;	"

Om! der erlauchte Râma ist dieser Erhabene und	die acht Vasu's;	*bhûr, bhuvaḥ, svaḥ,* ihm sei Ehre, Ehre!
„	die acht Welthüter;	„
„	die elf Rudra's;	„
„	die zwölf Âditya's;	„
„	Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft;	„
„	der als Virâj das Brahman-Ei innen und aufsen erfüllt;	„
„	Hiraṇyagarbha;	„
„	Prakṛiti;	„
„	der Omlaut;	„
„	die vier Halbmoren;	„
„	der höchste Purusha;	„
„	Maheçvara;	„
„	Mahâdeva;	„
„	*om! namo bhagavate vâsudevâya,* der grofse Vishṇu;	„
„	der höchste Âtman;	„
„	der Jñâna-Âtman;	„
„	der Sein, Denken, Wonne, Zweitlosigkeit als einzigen Geschmack habende Âtman;	„

Wenn der Brahmankenner mit diesen siebenundvierzig Sprüchen allezeit den Gott preiset, so wird der Gott befriedigt. Darum, wer mit diesen Sprüchen allezeit den Gott preiset, der bekommt den Gott zu schauen und geht zur Unsterblichkeit ein, — und geht zur Unsterblichkeit ein.

Anhang:

Die noch übrigen

Upanishad's des Oupnek'hat

I. Bark'he soukt (Purushasûktam)
II. Tadiw (Tad eva)
III. Schiw sanklap (Çivasaṃkalpa)
IV. Baschkl (Bâshkala)
V. Tschhakli (Châgaleya?)
VI. Pankl (Paiñgala)
VII. Mrat lankoul (Mṛityulâñgala)
VIII. Ark'hi (Ârsheya)
IX. Pranou (Praṇava)
X. Schavank (Çaunaka)

enthaltend.

Vorbemerkung.

Die persisch-lateinische Übersetzung des *Oupnek'hat* (oben S. 535) ist die Form, in welcher die Upanishad's zuerst in Europa bekannt geworden sind und, namentlich durch Vermittlung der Philosophie Schopenhauer's, einen tiefgehenden Einfluſs auf das abendländische Denken gewonnen haben. Es wird daher dem Leser erwünscht sein, sämtliche fünfzig Upanishad's des Oupnek'hat in unserer Sammlung wiederzufinden. Vierzig derselben sind uns im bisherigen bereits begegnet, da auch 11. *Sarbsar* durch die Aitareya-Upanishad und 19. *Schat roudri* durch die Nîlarudra-Upanishad (oben S. 13 fg., 730 fg.) in verkürzter Form hinreichend vertreten sein dürften. Es bleiben somit zehn Stücke übrig, von denen 40. *Bark'he soukt*, 8. *Tadiw*, 22. *Schiw sanklap* aus der Vâjasaneyi-Saṃhitâ stammen, 44. *Baschkl* dem Ṛigveda, 45. *Tschhakli* dem Yajurveda entnommen sein wollen, während 32. *Pankl*, 42. *Mrat lankoul*, 47. *Ark'hi*, 48. *Pranou* und 49. *Schavank* zum Atharvaveda gerechnet werden. Vier dieser Texte, nämlich *Baschkl*, *Tschhakli*, *Ark'hi* und *Schavank* sind bis jetzt, unsers Wissens, im Sanskrit-Original noch nicht aufgefunden worden und müssen daher aus Anquetil Duperron's Oupnek'hat übersetzt werden. Zu ihnen kam in der 1. Aufl. noch *Pranou*, welche jetzt auch aus dem Sanskrit-Original übersetzt werden konnte, s. u., S. 858. Bei den fünf übrigen schlieſst sich die Übersetzung nicht an den Oupnek'hat mit seinen zahlreichen Zusätzen, Varianten und Miſsverständnissen, sondern an die jedesmal ursprünglichste Form an, in der das Stück vorhanden ist.

I. Bark'he soukt *(Purusha-sûktam).*

Dieser Text befafst das Purushalied (Ṛigveda 10,90 = Vâj. Saṃh. 31,1—16) nebst seiner Fortsetzung als Uttaranârâyaṇam (Vâj. Saṃh. 31,17—22). Indem wir zur Erklärung auf unsere Bearbeitung dieser Stücke (Allg. Gesch. d. Phil. I, 150—158. 288—291) verweisen, beschränken wir uns hier darauf, die dort gegebene Übersetzung zu wiederholen.

Ṛigveda 10,90.

1. Der Purusha mit tausendfachen Häuptern,
Mit tausendfachen Augen, tausend Füfsen
Bedeckt ringsum die Erde allerorten,
Zehn Finger hoch noch drüber hin zu fliefsen.

2. Nur Purusha ist diese ganze Welt,
Und was da war, und was zukünftig währt,
Herr ist er über die Unsterblichkeit, —
Diejenige, die sich durch Speise nährt.

3. So grofs ist diese, seine Majestät,
Doch ist er gröfser noch als sie erhoben;
Ein Viertel von ihm alle Wesen sind,
Drei Viertel von ihm sind unsterblich droben.

4. Drei Viertel von ihm schwangen sich empor,
Ein Viertel wuchs heran in dieser Welt,
Um auszubreiten sich als alles, was
Durch Nahrung sich und ohne sie erhält.

5. Aus ihm, dem Purusha, ist die Virâj,
Aus der Virâj der Purusha geworden;
Geboren überragte er die Welt
Nach vorn, nach hinten und an allen Orten.

6. Als mit dem Purusha als Darbringung
Ein Opfer Götter angerichtet haben,

Da ward der Frühling Opferschmalz, der Sommer
Zum Brennholz und der Herbst zu Opfergaben.

7. Als Opfertier ward auf der Streu geweiht
Der Purusha, der vorher war entstanden,
Den opferten da Götter, Selige
Und Weise, die sich dort zusammenfanden.

8. Aus ihm als ganz verbranntem Opfertier
Flofs ab mit Schmalz gemischter Opferseim,
Daraus schuf man die Tiere in der Luft
Und die im Walde leben und daheim.

9. Aus ihm als ganz verbranntem Opfertier
Die Hymnen und Gesänge sind entstanden,
Aus ihm auch die Prunklieder allesamt,
Und was an Opfersprüchen ist vorhanden.

10. Aus ihm entstammt das Rofs, und was noch sonst
Mit Schneidezähnen ist auf beiden Seiten,
Aus ihm entstanden sind die Kuhgeschlechter,
Der Ziegen und der Schafe Sonderheiten.

11. In wieviel Teile ward er umgewandelt,
Als sie zerstückelten den Purusha?
Was ward sein Mund, was wurden seine Arme,
Was seine Schenkel, seine Füfse da?

12. Zum Brâhmaṇa ist da sein Mund geworden,
Die Arme zum Râjanya sind gemacht,
Der Vaiçya aus den Schenkeln, aus den Füfsen
Der Çûdra damals ward hervorgebracht.

13. Aus seinem Manas ist der Mond geworden,
Das Auge ist als Sonne jetzt zu sehn,
Aus seinem Mund entstand Indra und Agni,
Vâyu, der Wind, aus seines Odems Wehn.

14. Das Reich des Luftraums ward aus seinem Nabel,
Der Himmel aus dem Haupt hervorgebracht,
Die Erde aus den Füfsen, aus dem Ohre
Die Pole, so die Welten sind gemacht.

15. Als Einschlufshölzer dienten ihnen sieben,
Und dreimal sieben als Brennhölzer da,

Als, jenes Opfer zurüstend, die Götter
Banden als Opfertier den Purusha.

16. Die Götter, opfernd, huldigten dem Opfer,
Und dieses war der Opferwerke erstes;
Sie drangen mächt'gen Wesens auf zum Himmel,
Da wo die alten, seligen Götter weilen.

Vâjasaneyi-Saṃhitâ 31,17—21.

17. Aus Wassern und der Erde Saft geschaffen,
Ging er hervor als Viçvakarman anfangs;
Tvashṭar kommt, auszubilden die Gestalt ihm;
So ist des Menschen erster Ursprung Gottheit.

18. Ich kenne jenen Purusha, den groſsen,
Jenseits der Dunkelheit wie Sonnen leuchtend;
Nur wer ihn kennt, entrinnt dem Reich des Todes,
Nicht gibt es einen andern Weg zum Gehen.

19. Prajâpati wirket im Mutterleibe,
Der Ungebor'ne vielfach wird geboren;
Wie er entsprungen, sehen nur die Weisen,
In ihm gegründet sind die Wesen alle.

20. Verehrung ihm, der wärmend strahlt
Den Göttern, der ihr Priester ist,
Der vor ihnen entstanden war,
Dem leuchtenden, von Brahmanart

21. Den leuchtenden, von Brahmanart
Zeugend, sprachen die Götter dann:
„Dem Priester, der dich also weiſs,
„Seien die Götter untertan!"

22. Schönheit und Glück sind deine Gattinnen, Tag und Nacht deine Seiten, die Gestirne dein Leib, die Açvin's dein Rachen. Fördernd fördere, jene [Welt] für mich fördere, die Allwelt für mich fördere.

II. Tadiw *(Tad eva, Vâj. Saṃh. 32,1 12).*

Vgl. zur Erklärung dieses Liedes Allg. Gesch. d. Phil. I, 291—294, und in betreff der eingeschobenen Verse ebenda S. 132—133. 191.

1. Das ja ist Agni, Âditya,
Das ist Vâyu und Candramas,
Das ist das Reine, das Brahman,
Die Wasser und Prajâpati.

2. Alle Zeitteile entsprangen
Aus dem Blitze (Kena 29), dem Purusha;
Nicht in der Höhe, noch Breite,
Noch Mitte ist umspannbar er.

3. Nicht ist ein Ebenbild dessen,
Der da heifst grofse Herrlichkeit.

[1]Als goldner Keim ging er hervor zu Anfang;
Geboren kaum, war einziger Herr der Welt er;
Er festigte die Erde und den Himmel, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

[2]Der, wenn sie atmet, wenn sie schliefst die Augen,
Die Lebewelt regiert als einz'ger König,
Zweifüfsler hier beherrschend und Vierfüfsler, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

[3]Durch dessen Macht dort die beschneiten Berge,
Das Meer, der Weltstrom ist, von dem sie fabeln,
Des Arme dort die Himmelspole sind, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

---

[1] Ṛigv. 10,121,1.
[2] Ṛigv. 10,121,3.
[3] Ṛigv. 10,121,4.

[1]Der Odem gibt und Kraft gibt, er, dem alle,
Wenn er befiehlt, gehorchen, auch die Götter,
Des Abglanz das Unsterbliche, der Tod ist, —
Wer ist der Gott, daſs wir ihm opfernd dienen?

[2]Nicht schäd'ge er uns, der der Erde Schöpfer,
Der auch den Himmel schuf, wahrhaft an Satzung,
Der auch erschuf die glanzreich groſsen Wasser, —
Wer ist der Gott, daſs wir ihm opfernd dienen?

[3]Er, über dem nichts Höh'res ist vorhanden,
Der eingegangen in die Wesen alle,
Prajâpati, mit Kindern sich beschenkend,
Durchdringt die drei Weltlichter sechzehnteilig.

[4]Indra, der Fürst, und Varuṇa, der König,
Die schufen für dich diesen [Soma-]Trank zu Anfang;
Sie trinken beide, und ich trinke ihnen nach,
Die Göttin Rede labe an dem Soma sich.

4. Er ist der Gott in allen Weltenräumen,
Vordem geboren und im Mutterleibe;
Er ward geboren, wird geboren werden,
Ist in den Menschen und allgegenwärtig.

5. Er, der entstanden ist vor allem andern,
Der sich zu allen Wesen umgestaltet,
Prajâpati, mit Kindern sich beschenkend,
Durchdringt die drei Weltlichter sechzehnteilig.

6. [5]Durch den der Himmelsraum, der Erde Festen,
Der Sonne Glanz, das Firmament gestützt sind,
Und der im Mittelreich den Luftraum ausmiſst, —
Wer ist der Gott, daſs wir ihm opfernd dienen?

7. [6]Zu dem aufschau'n die Kämpfer beider Heere,
Auf Hilfe bauend, sorgenvollen Herzens,

---

[1] Ṛigv. 10,121,2.
[2] Ṛigv. 10,121,9.
[3] Vâj. Saṃh. 8,36.
[4] Vâj. Saṃh. 8,37.
[5] Ṛigv. 10,121,5.
[6] Ṛigv. 10,121,6.

Aus dem aufgeht und fernhin strahlt die Sonne, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

[1]Als ehemals die grofsen Wasser kamen,
Die allkeimschwangern, die das Feuer zeugten,
Ging er daraus hervor als Lebenshauch der Götter, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

[2]Der machtvoll selbst die Wasser überschaute,
Die kräfteschwangern, die das Opfer zeugten,
Er, der der einzige Gott war von den Göttern, —
Wer ist der Gott, dafs wir ihm opfernd dienen?

8. [3]Der Vena schaut das Höchste, das verborgen,
In dem die ganze Welt ihr einzig Nest hat,
Einheits- und Ausgangspunkt der Welt, den Wesen
Allgegenwärtig ein- und angewoben.

9. Des Ew'gen kundig künde der Gandharva
Sein als Welt ausgebreitetes Geheimnis;
Drei Viertel davon bleiben uns verborgen,
Wer diese weifs, wäre des Vaters Vater.

10. Er, der verwandt uns, Vater und Vorseher,
Kennt die Wohnstätten und die Wesen alle;
Da wo die Götter, Ewigkeit erlangend,
Zum dritten Weltraume empor sich schwangen.

11. Umwandelnd alle Wesen, alle Welten,
Umwandelnd alle Gegenden und Pole,
Drang durch er zu der Ordnung Erstgebornem,
Ging ein mit seinem Selbste in das Selbst er.

12. Mit eins umwandelt hat er Erd' und Himmel,
Umwandelt Welten, Pole und das Lichtreich;
Er löste auf der Weltordnung Gewebe:
Er schaute es und ward es, denn er war es.

---

[1] Ṛigv. 10,121,7.
[2] Ṛigv. 10,121,8.
[3] Die ursprüngliche Fassung dürfte Atharvav. 2,1,1 (Allg. Gesch. d. Phil. I,253) sein, die obige Modifikation scheint schon unter dem Einflusse von Bṛih. 3,6. 8 (oben S. 437. 444) zu stehen.

13. [1]Der Stätte wunderbaren Herrn,
Den liebenswerten Indrafreund
Rief ich um Gut und Weisheit an. Svâhâ!

14. Die Weisheit, die der Götter Schar,
Und die die Väter schätzen hoch,
Mit dieser Weisheit mögst du heut,
O Agni, weise machen mich! Svâhâ!

15. Weisheit verleih' mir Varuṇa,
Weisheit Agni, Prajâpati,
Weisheit mög' Indra und Vâyu,
Weisheit der Schöpfer mir verleih'n. Svâhâ!

16. Brahmanenstand und Kriegerstand
Beglücke beide hier mein Glück;
Die Götter mögen mir verleihen höchstes Glück!
Dir, o Glück, Svâhâ!

---

[1] Ṛigv. 1,18,6.

III. Schiw sanklap *(Çiva-saṃkalpa, Vâj. Saṃh. 34,1–6).*

Das *Manas*, dessen Freundlichgesinntsein hier erbeten wird, ist, wie die nächstverwandte Stelle. Bṛih. 4,3 (oben S. 466 fg.) zeigt, der *Âtman*. Das schöne Lied steht auf gleicher Stufe mit den Versen Bṛih. 4,4,8 fg. sowie mit Kena. Kâṭhaka und Îçâ, an welche sich mehrfache Anklänge finden.

1. Der göttliche, der in die Ferne schweifet
Beim Wachenden, der auch im Schlafe schweifet,
Fernwandernd, das alleine Licht der Lichter (Bṛih. 4,4,16),
Der Geist sei mir von freundlicher Gesinnung!

2. Durch den werktüchtig ihre Werke Weise
Beim Opfer und der Festversammlung üben,
Der als vorzeitlich Wunder (Kena 3,15) wohnt im Menschen,
Der Geist sei mir von freundlicher Gesinnung!

3. Der als Bewufstsein, Denken und Entschliefsen,
Der als unsterblich Licht verweilt im Menschen,
Ohn' dessen Zutun keine Hand sich reget (Kena 3,19),
Der Geist sei mir von freundlicher Gesinnung!

4. Der diese Welt, Vergangenheit und Zukunft,
Der alle Dinge in sich schliefst unsterblich,
Durch den das Opfer flammt mit sieben Priestern,
Der Geist sei mir von freundlicher Gesinnung!

5. In dem die Ṛic's, die Sâman's und die Yajus'
Befestigt sind wie Speichen in der Nabe,
Dem eingewebt alles, was Menschen denken,
Der Geist sei mir von freundlicher Gesinnung!

6. Der, wie ein guter Lenker seine Rosse (Kâṭh. 3,3),
Die Menschen wie an Zügeln sicher leitet,
Im Herzen fest und doch des Schnellen Schnellstes (Îçâ 4),
Der Geist sei mir von freundlicher Gesinnung!

IV. Baschkl *(Bâshkala-Upanishad).*

Der Name dieser, nur im Oupnek'hat als *Baschkl* oder *Baschkel* erhaltenen Upanishad wird von Weber, wohl mit Recht, als *Bâshkala-Upanishad* gedeutet und auf die halbverschollenen Bâshkala's, eine Schule des Ṛigveda (zu dem unsere Upanishad gehören will) bezogen, wiewohl die vorliegende Upanishad keinerlei Beziehung zu dem zeigt, was über die Bâshkala's bekannt ist, auch ihrem Inhalte nach unmöglich in die Zeit zurückgehen kann, in welcher die Upanishad's, als Anhänge der Brâhmaṇa's oder Âraṇyaka's, die dogmatischen Textbücher bestimmter Vedaschulen bildeten.

Eine Shaḍv. Br. 1,1 auftauchende (vielleicht auf dem mifsverstandenen Verse Ṛigv. 8,2,40 beruhende, vgl. Ind. Stud. IX, 40) Legende berichtet, dafs Indra *Medhâtithiṃ ha Kâṇvyâyanaṃ mesho bhûtvâ jahâra*, „in Gestalt eines Widders den Medhâtithi, Sohn des Kaṇva, entführt habe". An diese Legende knüpft (ganz ähnlich wie die Kâṭhaka-Upanishad an die Naciketas-Legende) unsere Upanishad an, um durch den sich selbst offenbarenden Indra, welcher (ähnlich wie Kaush. 3) als Vertreter des Âtman erscheint, die wesentlichen Grundgedanken der Upanishadlehre aussprechen zu lassen. Die Form war, vielleicht bis auf die Anfangsstellen, allem Anscheine nach metrisch. Für die Abfassungszeit ist, mehr noch als die Anklänge an Ṛigv., Bṛih., Chând., Kâṭh., Çvet., charakteristisch, dafs die Fünffeuerlehre (Chând. 5,10) als bekannt vorausgesetzt wird, dafs der Âtman wiederholt als der „Zuschauer" (*sâkshin*, zuerst Çvet. 6,11) bezeichnet, und dafs sogar das im Ozean brennende Feuer *(Aurva)* erwähnt wird, welches sonst in keiner uns bekannten Upanishad vorkommt. Möglicherweise könnte dies, wie manches andere, Zusatz des von den persischen Übersetzern mehrfach, namentlich wohl zu Anfang, eingeflochtenen Kommentars sein; zu der übergrofsen Treue der Anquetil'schen Übersetzung steht in merkwürdigem Kontraste die übergrofse Freiheit, mit welcher sie den Text hier wie anderweit behandelt haben, und welche es, solange der Sanskrittext nicht gefunden sein wird, nicht möglich macht, die vorliegende Upanishad anders als wie durch einen Nebel hindurch zu sehen.

Es begab sich, dafs dem Medhâtithi, dem Sohne des Kaṇva, der weise Indra in Gestalt eines Widders sich nahte und denselben wider seinen Willen emporhob und zur Himmelswelt trug. Da sprach Medhâtithi, ungehalten über seine ge-

waltsame Entführung, zu Indra das erregte Wort: „Du weifst, wer du bist; ich weifs nur, dafs du stark bist und schnell dahineilst. Wer dich so sieht, wird nicht glauben, dafs du einer der Widder bist, wie sie auf der Erde wandeln, während du, ohne die Erde zu berühren, dahinfährst. Niemand vermag mit einem Körper behaftet zu den oberen Welten zu fliegen, wie du es tust. Allweise bist du, darum sage mir, wer du bist; wo nicht, so werde ich, ein Brahmane, mit meinem Zorne dich treffen.

Der mächt'ge Indra, allschauend,
Wunschgewährend, der Feinde Schar
Besiegend, alles fortraffend,
Um den das Tapas ich geübt,

Der sieht mich, wo es auch sein mag,
Er trägt den Blitz in seiner Hand,
Zu treffen den, der, abweichend
Vom Rechte, krumme Wege geht!

Nachdem ich gegen mein Wollen
In deine Hand geraten bin,
Du Wunderherr, wohin wirst du
Mich führen, und wo ist dein Reich?

Wo weilt mein Vater wohl? schläft er,
Dafs er von dir, der du mich raubst,
Und von mir, den du ihm raubtest,
Keine Kunde erhalten hat?

Und die Götter im Lichthimmel,
In West und Süd, in Ost und Nord,
Und die nach oben hin wohnen,
Ob sie wissen, dafs du mich raubst?

Wenn ich recht ihren Dienst übte,
Warum befreien sie mich nicht?
Worin mag ich gefehlt haben,
Dafs sie jetzt mir nicht helfend nahn?"

Da lächelte Indra, und, um den Zweifel aus seinem Herzen zu verscheuchen, sprach er: „Wer, glaubst du, hält dich jetzt in Schutz und Gewahrsam? Du fühlst dich von mir bedrängt

und weifst doch nicht, wer ich bin, und dafs ich dich nicht erlösen kann, ohne dich zu meiner Stätte zu bringen.

Ich bin es, der die Opferwerke lohnt,
Der Mantra bin ich, der das Opfer heiligt,
Das Feuer, das verzehrt die Opfergaben,
Bin ich, bin der Zuschauer aller Dinge.

Ich nähre auch die Götter; alle Welten,
Das Brahman-Ei, schuf ich als meine Stätte.
Von allem in der Welt bin ich getrennt,
Und doch auch allem in der Welt verbunden.[1]

Ich bin die grofse Rede, die, zerteilt,
Als mannigfache Reden sich verbreitet.[2]
Ich bin es, der den Dämon Vṛitra[3] schlug,
Als er als Schlange im Gebirge hauste[4].

Mit meinem Donnerkeile schreck' ich alle.
Ich mache Nahrung wachsen, bin der Fittich
Des Fliegenden; die Siege, welche Indra
Mit seiner Schar errang, — ich bin ihr Sieger!

Wer könnte mich erkennen, wer erklären?
Ich schlug die Feinde alle, mich schlug niemand.
Ich spende Nahrung; wer vermöchte wohl
In allen Welten meine Macht zu schauen?

Ich bin der Eine, bin das Licht, erscheine,
Durch Zauberkräfte vielfach mich gestaltend.[5]
Ich fürchte nichts; bin allem innerlich
Als inn'rer Lenker[6], als Zuschauer[7] aller.

Mich überragte keiner je an Gröfse,
Ich habe Erd' und Himmel ausgebreitet.

---

[1] Als der Âtman, das Subjekt des Erkennens, ist er mit allem Objektiven verbunden und steht ihm doch als ein Anderes getrennt gegenüber.

[2] Vgl. Ṛigv. 10,125,3.

[3] *Occidens* τὸν *Bratr nomine schaittani.*

[4] Ṛigv. 1,32,2: *ahiṃ parvate çiçriyâṇam.*

[5] Vgl. Ṛigv. 6,47,18: *Indro mâyâbhiḥ pururûpa' îyate.*

[6] Als *antaryâmin,* Bṛih. 3,7.

[7] Als der *sâkshin,* Çvet. 6,11.

Den Weltherrn schaffe Nahrung ich durch Opfer;
Denen, die freudig opfern, spende Lohn ich.

Ich weiſs der Erde Mitte, bin Urvater,
Der Vater und die Mutter dieser Welten.
Ich mache, daſs es von dem Himmel regnet,
Den Tau, der aus dem Luftraum fällt, ich schaff' ihn.

Ich weiſs die Veden, Opfer, die Versmaſse,
Und Schätze, bin im Meere jenes Feuer *(Aurva)*,
Das stets brennt; bin das Nâciketa-Feuer,
Das reine, das sie auf dem Altar schichten.

Ich bin die Priester, die beim Opferwerke
Am frühen Morgen, eh' die Vögel fliegen,
Die Opferspenden in das Feuer gieſsen
Und laut des Feuers Preis ertönen lassen.

Einrädrig ist der Wagen mit zwölf Speichen[1],
Der sich im Lauf des Jahrs am Himmel umschwingt;
Die Sonne ist's, die in zwölf Monaten
Die Welt umkreist, — ich bin ihr Wagenlenker.

Und er, der Tag um Tag sein Licht vermehrt,
Anschwillt an Leib und wieder regnen läſst
Die Wasser, die des Lebens Ursprung sind[2],
Ich bin auch dieses Wesen, bin der Mond.

Und er, der in der Welt der Lebewesen *(jagat)*
Dahinfährt zwischen ihnen, über ihnen,
Der durch das ganze Weltall läuternd streicht,
Ich bin auch dieses Wesen, bin der Wind.

Und jene, die in ihren Eingeweiden
Die Welt der Pflanzen wohlgeborgen hält,
Und sie emporschickt zur Befriedigung
Des Opferbringers, ich bin es, die Erde.

Ich bin es, der, zum Lebenshauch geworden,
Eingeht in groſse und in kleine Formen
Und hoch und tief in allen Wesen umläuft.
Wer mich im Herzensraum weiſs, wird zu mir.

---

[1] Vgl. Ṛigv. 1,164,2. 11 (Allg. Gesch. d. Phil. I, 108. 111).
[2] Vgl. Chând. 5,3—10, oben S. 137 fg.

Fünffach und zehnfach[1] bin ich, eins und tausend,
Unendlichfach in dieser Welt verbreitet.
Wer dieses weiſs, wird wie ich ausgebreitet,
Wer es nicht weiſs, der kennt sich selber nicht.

Nicht durch die Werke bin ich zu erlangen[2],
Nicht durch Schriftwissen, nicht durch vieles Fasten,
Auch nicht durch Wohltun, vielfach ausgeübt, —
Doch alles kommt zu mir auf allen Wegen.

Wer ist's, der tötet und gefangen nimmt?
Wer ist der Widder, der dich führt von dannen?
Ich bin es, der in dieser Form erscheint,
Ich bin es, der erscheint in allen Formen.

Wenn einer fürchtet sich vor was auch immer,
Ich bin's, der fürchtet und der fürchten macht;
Doch in der Gröſse ist ein Unterschied:
Ich esse alle, aber mich iſst niemand.

Du hast, Medhâtithi, um mein twillen
Viel Buſse und Selbstpeinigung erduldet;
Zur Wahrheit dich, zum reinen Sein zu führen,
Bin ich als Widder zu dir abgestiegen.

Auf jenem Wege, der zur Wahrheit führt,
Auf dem sollst du zur Wahrheit jetzt gelangen:
Lichtartig bin ich, ewig, ohne Fesseln,
Was war und ist und sein wird, — ich bin alles.

Was ich bin und was du bist, ich und du
Und du und ich, das, wisse, bin ich alles!
Nicht zweifle mehr! Vordem warst du nichtwissend,
Jetzt bist erfahren du; nicht zweifle ferner!

Ich bin es, der ernährt, und der Vergeltung
An allen Werken übt, ich bin es, der
Das Weltall hält in seiner Hut beschlossen;
Ich bin zu dieser ganzen Welt gestaltet.

Als Rudra bin ich dieser Welt Zerstörer,
Erschütternd alles; ich bin auch der Tod,

---

[1] Chând. 7,26,2, oben S. 186.
[2] Vgl. Kâṭh. 2,23, oben S. 275.

Bin der Verhänger aller Not und Plage;
Ich bin der Herr der Welt, bin ihre Seele *(hañsa)*.

Von Kummer bin ich frei und frei von Alter,
Ich bin der Alte, frei bin ich von allem;
Wahrlich, ich bin das Weltall, bin das Weltall.
Ich bin es auch, der darbringt alle Opfer.

Von allen Seiten bin ich Angesicht (Ṛigv. 10,81,3),
Das All umfassend, Herr, Zuschauer bin ich.
Allgegenwärtig, gütig gegen alle,
Der Eine bin ich; was da ist, ich bin es!“

V. Tschhakli *(Châgaleya-Upanishad?).*

Der weise *Tschhakli*, nach dem diese Upanishad benannt ist, wird von Stenzler und Weber als *Châgaleya* gedeutet, und wir wüſsten diese Vermutung durch nichts Besseres zu ersetzen, da *Çâkrâyaṇa* (Chând. 1,10) dem Lautwerte nach zu fern liegt, auch Bṛih. 3,4 als *Tschekraïn* wiedergegeben wird. Auch in der Deutung von *Nimkehar* als Naimishawald *(Naimishâraṇyam)* und *K'herk'hit* als *Kurukshetram* schlieſsen wir uns an Weber an.

Das Thema der Upanishad ist nicht streng festgehalten; im Anfang handelt es sich darum, ob die Geburt den Brahmanen ausmache; im weitern Verlaufe darum, ob das Wesen des Menschen im Leibe oder der Seele zu suchen sei. Als Grundgedanken kann man allenfalls, beides vermittelnd, aufstellen, daſs nicht die Geburt den Brahmanen ausmache, weil nur der Leib geboren werde, das Wesen des Menschen aber in der Seele zu suchen sei.

Eine Zeitbestimmung ist aus dem Inhalte schwerlich zu gewinnen, da die Frage, worin das Wesen des Brahmanen bestehe, zu jeder Zeit, von Chând. 4,4 an bis hinab zur Vajrasûcikâ, möglich war, und der Vergleich von Leib und Seele mit dem Wagen und seinem Lenker sowohl abhängig als auch unabhängig von Kâṭh. 3,3 aufgestellt werden konnte. Die „wie die Kinder Lebenden“ scheinen allerdings Bṛih. 3,5 zur Voraussetzung zu haben, wenn nicht etwa an die zwerghaften *Vâlakhilya*'s zu denken ist.

Der Form nach macht das Stück freilich den Eindruck, einer sehr späten Zeit anzugehören, aber wir wissen nicht, wie viel hierbei auf Rechnung der von den persischen Übersetzern eingefügten Erläuterungen zu setzen ist.

Es begab sich, daſs die Ṛishi's am Ufer der Sarasvatî ein Opfer veranstalteten. Da saſs unter ihnen ein Brahmane, von dem sagten die Ṛishi's: „Wir müssen ihn ausschlieſsen, denn seine Mutter ist eine Magd, und es ist gegen die Vorschrift, daſs ein solcher beim Opfer zugegen sei.“ — Da sprach der Brahmane: „Ihr verehrungswürdigen Opferbringer und Vedakenner, welches ist diese eure Gröſse, die in mir nicht wäre?“

— Und sie sprachen: „Dieses ist unsere Gröfse, dafs wir geborene Brahmanen sind.“ — Und er sprach: „Was ist jenes Brahman in euch, das in mir nicht wäre?“ — Die Ṛishi's sprachen: „Wer im Hause eines Brahmanen geboren ist und das Werk der Brahmanen vollbringt, jene Werke, die im Veda geboten sind, der ist ein Brahmane.“

Da zeigte er ihnen einen Toten, der lag am Ufer des Flusses; und er sprach zu ihnen: „Auch dieser, welcher tot hier liegt, ist ein Brahmane und hat alle Werke des Veda vollbracht; warum nennt man nicht diesen Toten einen Brahmanen? Wenn ihr den Leib für den Brahmanen haltet, so müfst ihr auch diesen für einen Brahmanen halten; denn die Werke sind nicht aus dem Leibe ausgezogen.“ — Die Ṛishi's sprachen: „Wir wissen nicht, was aus ihm ausgezogen ist, nach dessen Auszug wir ihn nicht mehr einen Brahmanen nennen.“ — Er sprach: „Im Naimishawalde *(Nimkehar)* war eine heilige Stätte, weil die Brahmanen dort ein Opfer veranstaltet hatten. Dieser Tote war unter jenen Brahmanen zur Zeit des Opfers und wufste alles Wissen und vollbrachte die Werke. Was ist aus diesem, seinem Wissen geworden?“ — Da waren die Ṛishi's bestürzt, nahten sich ihm als Schüler und sprachen: „Wir wissen es nicht! lafs uns deine Schüler sein, belehre uns!“ — Er aber sprach lächelnd: „Das ist doch gegen den Strich, dafs ein Niedriger so Grofse und Edle zu Schülern haben sollte!“ — Die Ṛishi's sprachen: „Wenn es also ist, so nimm uns nicht als Schüler an, aber zeige uns an, wohin wir gehen sollen!“ — Er sprach: „In Kurukshetram *(K'herk'hit)* sind sie versammelt, welche wie die Kinder leben; so macht euch auf und gehet hin zu ihnen; sie werden euch die Wahrheit darüber mitteilen.“

Da machten sich die Ṛishi's auf und gingen nach Kurukshetram zu jenen hin, welche wie die Kinder leben. Als sie dort ankamen, forschten jene nach ihrem Begehr und sprachen: „Wir leben wie die Kinder; warum seid ihr zu uns gekommen, die ihr grofs seid und alt und weise und vedakundig? Auch hier gibt es solche, die alt sind und weise und grofs und vedakundig und von grofsem Reichtume; warum geht ihr nicht zu ihnen sondern zu uns?“ — Als die Ṛishi's

diese Rede hörten, waren sie bestürzt, sahen einander an und sprachen: „Der uns angewiesen hat, zu euch zu gehen wie Schüler zu ihrem Lehrer, der hat uns hergesandt, und wir sind, auf ihn vertrauend, zu euch gekommen.“ — „So sagt denn, was ihr von uns wollt“, sprachen sie. — Und die Ṛishi's sprachen: „Als die Brahmanen das Opfer im Naimishawalde veranstalteten, war unter ihnen ein Brahmane aus dem Geschlechte des Atri, der wufste alles Wissen und vollbrachte alle Werke. Was ist nun, nachdem er gestorben und sein Leib dahingefallen ist, aus diesem seinem Wissen geworden?“ — Sie sprachen: „Wir haben von unsern Vorfahren die Sitte überkommen, dafs wir niemand als Schüler annehmen, der uns nicht vorher ein Jahr lang gedient hat. Wenn ihr ein Jahr lang hier verweilen und uns dienen wollt, so werden wir mit euch reden.“

Und sie blieben ein Jahr und dieneten ihnen. Darauf sprachen die wie die Kinder Lebenden zu den Ṛishi's: „Nachdem ihr uns nun ein Jahr lang gedient, wollen wir mit euch reden.“ — Und sie nahmen sie an der Hand und führten sie an einen Weg, auf dem fuhren Wagenfahrer mit ihren Wagen vorüber; und sie sprachen: „O ihr Wahrheitliebenden, seht ihr dies?“ — „Was?“ sprachen sie. — „Den Wagen“ sprachen sie. — Die Ṛishi's sprachen: „Wohl sehen wir den Wagen; aber warum wollt ihr, dafs wir ihn sehen?“ — Sie sprachen: „Wie die Wagenrosse, gleich Meereswellen, springen und laufen, also springt und läuft auch der Wagen; wohin immer die Pferde gehen, dahin geht der Wagen und bringt den Wagenfahrer ans Ziel. Also verhält sich dieses.“ — Die Ṛishi's sprachen: „So ist es, und alle fahren auf den Wagen, bis sie zur Abendzeit ans Ziel gelangen.“

Da hielt der Wagenlenker den Wagen an, stieg ab und schirrte die Pferde los. Und sie sprachen zu den Ṛishi's: „Seht, wie jetzt der Wagen, gleich einem blofsen Holzstücke, dasteht, ohne zu fahren, umzulaufen oder sich zu bewegen. Was ist es“, so fragten sie, „das den Wagen verlassen hat, so dafs er, statt zu laufen, unbeweglich steht?“ — Die Ṛishi's sprachen: „Der Wagenlenker hat ihn verlassen.“ — Da sprachen sie: „Wie ihr den Wagen ohne Bewegung stehen seht, nach-

dem der Wagenlenker ihn verlassen, so ist, o ihr Wahrheitliebenden, auch dieser Körper ohne Bewegung, nachdem die Seele *(jîvâtman)* ihn verlassen hat. Die Seele ist es, die den Körper bewegt; die Sinne sind die Rosse des Wagens, die Sehnen sind die Stricke, die seine Teile zusammenhalten, die Knochen sind die Holzteile, das Blut ist das Öl, das man ihm einträufelt, damit er laufe; das Werk ist der Stab, mit dem man die Pferde antreibt; die Rede ist das Knarren des Wagens, die Haut ist seine Decke. — Und gleichwie der Wagenlenker den Wagen verläſst, also daſs er ohne Bewegung steht, so auch gelangt die Seele, den Stand des Wachens verlassend, zum Träumen, und den Stand des Träumens verlassend, zum Tiefschlafe *(sushupti)*, welcher von Erkenntnisart *(prâjña)* ist. Und wenn sie auch diesen Stand verläſst und sich losmacht und nicht wieder hierher zurückkehrt, und den Leib losläſst, dann steht dieser Wagen des Leibes ohne Bewegung und tönt nicht mehr und riecht übel, und man berührt ihn nicht, und die Hunde und Krähen und Geier und Schakale zerfleischen ihn.“ —

Da verstanden die Ṛishi's, was die Wahrheit ist, und daſs das, durch dessen Auszug der Leib zum Leichnam wird, die Seele ist, und daſs der Leib niedrig und die Seele hoch ist, und daſs niemals der Leib hoch und die Seele niedrig genannt werden kann.

Als die Ṛishi's diese Wahrheit wohl begriffen hatten, berührten sie die Füſse von jenen und sprachen: „Wahrlich, wir haben kein Gut, das wir, als dem gleichwertig, was ihr uns gelehrt habt, euch als Gabe darbieten und geben könnten. Hier stehen wir mit ehrfurchtsvoll verbundenen Händen.“ —

Diese Erzählung berichtete der Ṛishi Châgaleya und sprach diesen Mantra des Veda:

Wie ohne Lenker ein Wagen
Nicht umläuft, tönt und sich bewegt,
So auch der Leib, wenn ausziehend
Die Seele ihn verlassen hat.

Und wie des Wagens Werkzeuge
Ohne den Lenker tatlos sind,

So auch des Körpers Werkzeuge
Tatlos ohne die Seele sind.

Und wenn auch einen, der tot ist,
Die Seinigen betrauern all,
So werden sie dadurch bringen
Keinen Nutzen dem toten Leib.

VI. Pankl *(Paiṅgala-Upanishad).*

Den Text dieser bisher, soviel uns bekannt, vergebens gesuchten Upanishad haben wir als einen Teil der in der Muktikâ-Sammlung als No. 59 aufgenommenen *Paiṅgala-Upanishad* aufgefunden. Der erste Adhyâya dieses inhaltreichen Werkes behandelt in einer aus Vedânta und Sâṅkhyam gemischten, vielfach an den Vedântasâra erinnernden, Anschauung die Kosmologie, der zweite ebenso die Physiologie, der dritte die „grofsen Worte", namentlich *tat tvam asi*, und die Frucht ihrer Meditation, der vierte endlich die Freiheit des Erlösten. Dem Eingange dieses vierten Adhyâya entstammt der Text der *Pankl* des Oupnek'hat, welcher freilich im Sanskrit-Original merkwürdig zusammenschrumpft. Der Vergleich desselben (wie wir ihn hier, möglichst wörtlich und ohne Rücksicht auf den Oupnek'hat, wiedergeben) mit Anquetil's Übersetzung liefert ein gutes Beispiel der grofsen Freiheit, mit welcher die persischen Übersetzer den Urtext behandelt haben.

Da befragte Paiṅgala den Yâjñavalkya: „Welches ist das Werk und welches das Verhalten *(sthiti)* des Wissenden?"

Da sprach Yâjñavalkya: „Der mit Freiheit von Eigendünkel begabte Erlösungsuchende errettet einundzwanzig Stammglieder *(kulam)*; der Brahmanwissende aber errettet hierdurch allein hundertundein Stammglieder.

Ein Wagenfahrer ist, wisse,
Der Âtman, Wagen ist der Leib,
Den Wagen lenkend ist Buddhi,
Manas, wisse, der Zügel ist.[1]

Die Sinne, heifst es, sind Rosse,
Die Sinnendinge ihre Bahn;
Als Götterwagen, leichtfliegend,
Sehen Weise die Herzen an.

---

[1] Kâṭh. 3,3. Die folgenden Verse sind Kâṭh. 3,4 in erweiterter Form.

Aus Âtman, Sinnen und Manas
Das Gefügte «Geniefser» heifst (Kâṭh. 3,4).
Durch ihn, unmittelbar fafslich,
Weilt im Herzen Nârâyaṇa.

Nach angefang'nen Werks Ablauf
Ist sein Tun vergleichbar der Schlangenhaut.
Seelen wechseln ihr Haus mondgleich[1],
Wenn erlöst, sind sie ohne Haus.

Mag er den Leib verlassen an einem geheiligten Orte oder in der Hütte eines Hundefleisch-Essenden, — er geht zur Absolutheit ein. Er schüttelt die Lebenshauche ab und geht zur Absolutheit ein.

Mag man ihn hinterher spenden
Dem Luftraum, oder scharren ein,
Niemals ein solcher Mann wandert
Zu abermaliger Geburt.

Nicht Feuerbrauch, nicht Unreinsein (Manu 11,184),
Nicht Mehlklofs, Wasserspende nicht,
Nicht Totenspenden hat nötig,
Wer als Bhikshu zu Brahman ward!

Wozu kochen, was schon gar ist?
Wozu brennen, was schon verbrannt?
Wo die Erkenntnisglut verbrannt
Den Leib, bedarf's der Bräuche nicht!

Bis man entwuchs der Welttäuschung,
Soll dem Lehrer gehorchen man,
Soll auch dem Lehrer gleich achten
Lehrers Gattin und Kinder stets.

Doch reines Herzens und zu reinem Geiste geworden, spreche man: «ich bin er» mit Gelassenheit, — «ich bin er» mit Gelassenheit."

---

[1] *Candravac carate dehî, sa muktaç ca aniketanaḥ.* Wie der Mond jede Nacht in einem andern Mondhause wohnt, so die Seele bei jedem Leben in einem andern Leibe. Im Oupnek'hat ist der Vers an unrechte Stelle geraten und völlig mifsverstanden: *se ipsum potest — similem lunae lumini effectum — ex obscuritate monscientiae liberatum facere.*

VII. Mrat lankoul *(Mṛityu-lâñgala-Upanishad).*

Diese Upanishad beschäftigt sich mit einem jener (von Ṛigv. 7,59,12 an öfter vorkommenden) Mantra's, welche der „Abwehr des [vorzeitigen] Todes“ *(mṛityujaya)* dienen sollen. Zu diesem Zwecke wird hier der Spruch Taitt. Âr. 10,12 eingeschärft. Vorher geht ihm eine Formel, welche den Schlufs von Taitt. Âr. 10,11 in der Atharva-Rezension bildet (oben S. 252), wonach der korrupte Text zu verbessern war. Jedes Wort des Spruches rückt, wenn es vergessen wird, die Todesstunde um einen Monat näher. — Das als Titel in der Mehrzahl der Handschriften überlieferte *mṛityu-lâñgalam* „Todespflug“ ist wohl daraus zu erklären, dafs der Tod als Jäger seine Schlingen *(pâça)* legt, indem er sie auf dem Felde unter Stoppeln und Gestrüpp versteckt; durch unsern Spruch werden diese Schlingen, wie durch einen Pflug, aufgepflügt und dadurch unschädlich gemacht. — Unsere Übersetzung folgt der Ausgabe von Col. Jacob (Indian Antiquary 16,287) unter Benutzung der von ihm mitgeteilten Variante der Burnell'schen Ausgabe.

Om! Wir wollen den Todespflug erklären. Von diesem Todespflug-Spruche ist das Metrum Anushṭubh, die Gottheit Kâlâgnirudra, der Dichter Vasishṭha; seine Verwendung ist beim Herannahen des, Yama als Gottheit habenden, Todes (lies: *Yama-devatâ-mṛityûpasthâne*).

„Nunmehr der Yoga: meine Zunge ist Süfses redend; ich bin nicht in der Zeit, sondern bin die Zeit selbst.[1]

Ṛitaṃ satyam param Brahma
Purushaṃ kṛishṇapiñgalam
Ûrdhvaliñgaṃ virûpâksham; —
Viçvarûpâya namo namah!
Oṃ, krâṃ krîṃ, svâhâ!

[1] Die im Texte zunächst folgenden Worte sind wohl nur eine erklärende Glosse; *sphena-* (lies: *çyâma-*)*kapila-rûpâya* ist Erklärung von *kṛishṇapiñgalam.*

(Als Recht, Wahrheit, höchstes Brahman,
Den schwarz-und-gelben Purusha,
Des Liñgam hoch, des Aug' seltsam [rufe ich an]; —
Dem allgestalt'gen Ehre sei!)"

Wer diesen (masc.) Mṛityulâñgala[-Mantra] morgens, mittags und abends hersagt, der entlastet sich von Brahmanenmord, der wird aus einem Golddiebe zum Nichtdiebe, aus einem Lehrersbettbeflecker zum Nichtbeflecker, der wird von allen Hauptsünden und Nebensünden alsobald frei.

Dieser Spruch, wenn einmal hergesagt, bringt dieselbe Frucht wie achttausend Gâyatrî's; wer ihn acht Brahmanen lehrt, erlangt die Welt Brahman's und Rudra's. Wer ihn nicht mitteilt, der wird fleckig, räudig oder krank an den Nägeln. Wer ihn aber, wenn er ihm mitgeteilt wird, nicht behält, der wird blind, taub oder stumm.

Wenn der Tod herannaht, so wird innerhalb der sechs Monate vor demselben dieser Spruch vergessen; [wo nicht, so] läfst sich durch das erwähnte Hersagen dieses grofsen, Mṛityulâñgala genannten Mantra der erhabene Fürst der Gerechtigkeit, Yama, begütigen.

Om!

Wem entschwunden das Wort *ṛitam,*
Der stirbt schon nach sechs Monaten;
Nach fünf, wem auch entschwand *satyam,*
Nach vier, wem *param Brahma* auch;

Nach dreien, wem auch *purusham,*
Nach zwei'n, wem *kṛishṇapiñgalam*;
Wem *ûrdhvaliñgam*, nach einem,
Virûpâksham, nach diesem halb;
Viçvarûpam, nach drei Tagen,
Namo namaḥ, sogleich darauf,
— *namo namaḥ*, sogleich darauf.

VIII. Ark'hi *(Ârsheya-Upanishad).*

Der Deutung des Namens *Ark'hi* als *Ârshikâ* (von *ṛishika*), welche Weber, Literaturgesch., 2. Aufl., S. 180 aufstellt, ist die andere, ebenfalls von Weber (Ind. Stud. IX, 48) gegebene als *Ârsheyâ* (von *ṛishi*) entschieden vorzuziehen, da der Inhalt in einem Gespräche der fünf altvedischen Ṛishi's, *Viçvâmitra*, *Jamadagni*, *Bharadvâja*, *Gautama* und *Vasishṭha*, über das Wesen des Brahman besteht. Für die Abfassungszeit ist zunächst die Bemerkung gegen Ende hin mafsgebend, dafs die *posteri* τοῦ *K'hak rek'heschir, propter* τὸ *invenire hunc âtma, maschghouli igni Beischvantr fecerunt.* Unter dem Ṛishi *K'hak* ist nicht etwa (wie der Urheber der Variante *Kapl*, Anquetil und Weber als möglich annehmen) *Kapila*, sondern *Açvapati Kaikeya* zu verstehen; denn dieser entwickelt Çatap. Br. 10,6,1. Chând. 5,11—24 (oben S. 144 fg.) vor sechs Brahmanen die Lehre vom *Agni Vaiçvânara* als *Âtman Vaiçvânara.* Nach dem Vorbilde dieser Stelle definieren die fünf Ṛishi's unseres Stückes das Brahman der Reihe nach als den Luftraum, den Âkâça, das Sonnenlicht, das Blitzlicht und dasjenige, *de quo non possunt dicere: hoc et illud est,* wo wahrscheinlich im Texte die Yâjñavalkya-Formel *neti, neti* stand (vgl. über dieselbe oben S. 413. 448). Weitere Rückbeziehungen scheinen, wie die Nachweisungen zeigen, bis herab zu Praçna und möglicherweise Mâṇḍûkya vorzukommen. Im übrigen ist die Haltung des Stückes ziemlich altertümlich; wir dürfen in ihm einen schönen Nachklang der Gedanken der alten Upanishad's erkennen.

Es geschah einmal, dafs die Ṛishi's zusammenkamen, um die Wahrheit zu erforschen; nicht um einander zu widerlegen, sondern um von einander die Wahrheit zu erfahren.

Da sprach, um sein Wissen zu zeigen, zuerst *Viçvâmitra*: „Was auf Erden und im Himmel ist, unbeweglich, in nichts anderm enthalten, alles in sich enthaltend, dem Âkâça gleich, der unbeweglich alles enthält und in nichts enthalten ist, in dem auch die dröhnenden, von Blitz schimmernden Wolken furchtbar brüllend dahinziehen, — dieses weifs ich als das Brahman. Denn wenn man es auch mit Feuer verbrennte

und mit Wasser benetzte und mit ledernen Riemen bände und zusammenknüpfte und mit Eisenhämmern schlüge und mit Nadeln durchstäche und auf Nägeln bettete und mit Eisennägeln durchbohrte und mit Schmutz überwürfe und mit der Axt behaute und ins Herz stiefse, so würde dies alles doch keine Spur an ihm zurücklassen, niemand kann es binden und niemand über es hinauskommen."

Aber der Ṛishi *Jamadagni* billigte diese Rede nicht, denn er bedachte, dafs, was auf Erden und im Himmel ist, vergänglich ist und begrenzt ist, weil es zwischen der Erde und dem Himmel ist, und er sprach: „Wovon du redest, o Viçvâmitra, das ist diese Luftraumwelt *(antarikshaloka)*; diese weifs ich als eine Machtentfaltung *(mahiman)* des Brahman, nicht als das Brahman, denn diese Luftraumwelt ist in ihm enthalten. Wer diese Luftraumwelt, welche seine Machtentfaltung und in ihm enthalten ist, verehrt, der ist, wie diese Luftraumwelt, in Brahman enthalten und vergänglich. Und wer diese Luftraumwelt als das Brahman verehrt, der erleidet fort und fort den Vergang, darum dafs er diese Machtentfaltung, die in Brahman ist, verehrt und nicht das Brahman weifs."

Und jener sprach: „Was weifst denn du, das immer bleibt und nicht vergeht?"

Da sprach Jamadagni: „Dasjenige, in welchem Erde und Himmel sind, welches die Erde und den Himmel in sich gegründet hat, und selbst in nichts anderm gegründet ist, zu welchem niemand gelangen noch auch es sehen kann, und welches von nichts anderm umgeben ist, — dieses weifs ich als das Brahman. Denn in ihm laufen vielfach um die Weltlichter und vergehen nicht und fallen nicht herunter, auch verirren sie sich nicht und werden nicht müde; und wenn einer sein ganzes Leben durch liefe, so könnte er doch nicht bis zu ihm gelangen noch auch es sehen.

Einige sagen[1]: es sei das Wasser *(âpas)*; andere: die

---

[1] Dieser Absatz fällt aus dem Tone des Ganzen heraus und gibt sich dadurch ziemlich deutlich als eine schon im Sanskrit-Original vorhandene Interpolation zu erkennen.

Finsternis (*tamas*, Ṛigv. 10,129,2); noch andere: das Licht; wieder andere: der Prâṇa; und manche: der Âkâça; und noch andere: der Âtman."

Aber der Ṛishi *Bharadvâja* billigte diese Rede nicht und sprach: „Wer dieses also weiſs, der weiſs nicht davon die höchste Wahrheit; denn auch dieses, welches du weiſst, ist vergänglich; denn was innerhalb der Welt ist, ist begrenzt und darum mangelhaft, und dadurch macht es auch das, was auſserhalb der Welt ist, [begrenzt und somit] mangelhaft. Auch dieses weiſs ich als eine Machtentfaltung des Brahman und nicht als das Brahman; es ist der Bhûtâkâça (der Raum als Element), welcher diese Welt umgibt und doch innerhalb [des Brahman] ist. Wer diesen Bhûtâkâça, welcher seine Machtentfaltung und in ihm enthalten ist, verehrt, der ist, wie dieser Bhûtâkâça, in Brahman enthalten und vergänglich. Und wer diesen Bhûtâkâça als das Brahman verehrt, der tut übel daran und erleidet fort und fort den Vergang. Wer aber diesen Bhûtâkâça nur als in Brahman enthalten weiſs und verehrt, der kommt zu vollem Alter und macht sich alles untertan."

Und jener sprach: „Was weiſst denn du, das immer bleibt und nicht vergeht?"

Da sprach Bharadvâja: „Jenes Licht, welches in der Sonnenscheibe ist und immer umläuft und schimmert und glüht und sehr hell ist und alles zu sich hin richtet, — dieses weiſs ich als das Brahman. Denn es ist sich immer gleich und erscheint gleich aus der Ferne und Nähe, und ist nach allen Seiten zugewandt (Chând. 2,9,1 und die Anm.); und ob man auch laufen und springen möchte, um es zu erreichen, so kann man es doch nicht erreichen, noch dazu hingelangen; denn in der Nähe erscheint es fern und in der Ferne nah, und keiner vermag es, seine Gröſse zu überwinden."

Aber der Ṛishi *Gautama* billigte diese Rede nicht und sprach: „Auch dieses ist vergänglich; denn nur solange es mit der Sonnenscheibe verbunden ist, besteht ihr Licht. Auch wird ihr Licht von Weisen und Unweisen, Nichtdenkenden, Gemeinen, wie sie auf den Inseln und in den Gebirgen

wohnen, und zu denen die Schriftoffenbarung nicht gelangt ist, auch von diesen durch bloſses Hinsehen erblickt; das Brahmanlicht aber ist nicht von dieser Art, denn niemand, dem es nicht gelehrt worden, kann dasselbe schauen. Ich weiſs das Sonnenlicht als eine Machtentfaltung des Brahman. Wer das Sonnenlicht als eine Machtentfaltung des Brahman also weiſs und verehrt und den goldnen Mann *(purusha)*, welcher im Innern der Sonne gesehen wird mit goldnem Haar, bis in die Nagelspitzen ganz von Golde[1], — wer also das Sonnenlicht verehrt, der ist groſs unter allen Wesen, der ist von allem die Grundlage und der Stützpunkt, der kommt zu vollem Alter, und alles lebt in seinem Schatten. Die Sonne, wenn sie aufgeht, kann des Brahman Gröſse nicht überschreiten, sondern ist ihm untergeben und geht auf nach seinem Befehle (vgl. Kâṭh. 4,9). Wer nun die Sonne als durch sich selbst aufgehend weiſs und verehrt, der tut übel daran und erleidet fort und fort den Vergang. Wer aber das Licht der Sonne als eine Machtentfaltung des Brahman weiſs und verehrt, und weiſs, daſs sie auf sein Geheiſs aufgeht, der geht ein in Lichtwesenheit und kommt zu vollem Alter, und alles lebt in seinem Schatten, wer dieses, also wissend, verehrt."

Und jener sprach: „Was weiſst denn du, das immer bleibt und nicht vergeht?"

Da sprach Gautama: „Jener leuchtende und dahinfahrende Blitz, welcher in der Ferne nah und in der Nähe fern erscheint, dem nichts Geschleudertes an Schnelligkeit gleichkommt, — diesen weiſs ich als das Brahman."

Aber der Ṛishi *Vasishṭha* billigte diese Rede nicht und sprach: „An dem Dröhnen der Wolke und dem Schimmer wird der Blitz erkannt, und danach ist er verschwunden. Von Weisen und Nichtweisen wird er durch bloſses Hinsehen erblickt, indem sie ihn einander zeigen; das Brahmanlicht aber ist nicht von dieser Art; denn niemand, dem es nicht gelehrt worden, kann dasselbe schauen; und wem es gelehrt worden,

---

[1] Die Übereinstimmung mit Chând. 1,6,6 ist so weitgehend, daſs wir wohl ein Zitat dieser Stelle annehmen und die Übersetzung dementsprechend gestalten dürfen.

der schaut das Brahmanlicht im eigenen Herzen. Ich weiſs das Licht des Blitzes als eine Machtentfaltung des Brahman, nicht als Brahman. Wer den Blitz als eine Machtentfaltung des Brahman weiſs und verehrt, der gelangt zur Machtentfaltung, kommt zu vollem Alter, und alles lebt in seinem Schatten."

Und jener sprach: „Was weiſst denn du, das immer bleibt und nicht vergeht?"

Und Vasishṭha überlegte bei sich und sprach: „Dasjenige, von dem sie sagen: «es ist nicht so, es ist nicht so» *(neti, neti)*, das ist das Brahman. Dieses Brahman ist der Âtman, ohn' Ende, ohne Alter, ohne Ufer; nicht auſserhalb und nicht innerhalb, allwissend, lichtgestaltig, ohne Hunger und ohne Durst; er führt aus dem Nichtwissen zu dem andern Ufer hinüber (vgl. *avidyâyâḥ, paraṃ pâraṃ târayasi*, Praçna 6,8); er ist das Licht im Herzen; er ist der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls (Bṛih. 4,4,22), die Stätte des Weltalls; ihn überwindet keiner; er ist Schöpfung und Vergang der Wesen (vgl. Mâṇḍ. 1,5); er ist der preiswerte Hüter des Weltalls.

Als diesen Âtman verehrten die Nachkommen des *[Açvapati] Kaikeya* das Feuer Vaiçvânara (Çatap. Br. 10,6,1. Chând. 5,11—24). Als diesen verehrten sie bei den Opfern den Indra, weil er den Heerscharen Hilfe gewährt und die Opfer veranlaſst und sehr groſs ist und die Spenden entgegennimmt; denn er ist der Hüter der Wesen, und alles geht ihn an und preist ihn mit den Sprüchen des Veda. Seine Schatzkammer ist die ganze Erde, er tötet den Dämon Ahi. Er ist im Weltmeere, er verleiht jedem Tüchtigkeit durch seine Macht; wer ihn kennt, ruft ihn an vor allem Tun."

Als die Ṛishi's diese Rede des Vasishṭha hörten, da stimmten sie zu, daſs man das Brahman also wissen muſs, zollten ihm daselbst Verehrung und wurden seine Schüler.

Verehrung dem Agni!
Verehrung dem Indra!
Verehrung dem Prajâpati!
Verehrung dem Brahman!

IX. Pranou *(Praṇava-Upanishad).*

Eine *Praṇava-Upanishad* (so ist ohne Zweifel der Titel zu deuten) befindet sich handschriftlich im Fort St. George (Taylor, Catalogue II, 472), in Tanjore (Burnell 33^b), in Jammu (Stein's Katalog p. 31) und in Madras (Katalog der Gov. Or. Ms. library, p. 52); die dritte kann unsere Upanishad nicht sein, es wäre denn teilweise, da sie nur aus vierzehn Zeilen besteht; ob die andern, bleibt abzuwarten. Inzwischen versuchen wir, aus der diffusen und wohl auch hier stark interpolierten persisch-lateinischen Übersetzung den mutmaſslichen Text des Originalwerkes herauszuschälen, bemerken aber, daſs dieser Versuch ein durchaus hypothetischer ist, namentlich in Anbetracht des abstrusen Inhaltes des Werkes. Dasselbe zerfällt in drei Brâhmaṇa's: das erste betrachtet den Praṇava, d. h. die Silbe *Om*, nach ihren Schriftzeichen und Lauten und ihre Unentbehrlichkeit beim Beginn jedes Vedastudiums und Opfers; — das zweite Brâhmaṇam begründet diese Unentbehrlichkeit durch einen Mythus; — das dritte läſst den Prajâpati sechsunddreiſsig, den Om-Laut betreffende, Fragen beantworten. Auch hier scheint (vgl. zu Praçna 4, oben S. 566) die mehr zusammenhängende Darstellung der Antworten das Ursprüngliche, die Voranstellung der sechsunddreiſsig Fragen eine spätere Rubrizierung des Inhaltes zu sein. Wir haben tunlichst versucht, Fragen und Antworten durch gleiche Numerierung in Beziehung zu setzen; aber schon Anquetil (II, 748) wuſste sich hier nicht mehr recht zu helfen; auch sind von ihm oder wohl schon von seinen persischen Vorgängern mehrere Stellen teils miſsverstanden, teils gar nicht verstanden worden. Wir können kaum hoffen, daſs wir bei unserm Versuche, überall Klarheit zu schaffen, immer das Rechte getroffen haben. Im wesentlichen aber wird das Bild, welches unsere Übersetzung von der Upanishad gibt, ein richtiges sein.

[Nachdem Bloomfield, wie in der Vorrede bemerkt wurde, den Sanskrittext der Praṇava-Upanishad im Gopatha-Brâhmaṇam I, 1,16—30 aufgefunden hat, lassen wir in der gegenwärtigen zweiten Auflage eine Übersetzung aus dem stellenweise schwierigen und mehrfach korrupten Sanskritoriginal fortlaufend unserer ursprünglichen Übersetzung aus Anquetil Duperron zur Seite gehen, da ein Vergleich beider Versionen nicht ohne Interesse ist.]

Erstes Brâhmaṇam.

Das Bráhman erschuf in einer Lotosblume den Brahmán. Dieser erwog: „Welches ist das eine Wort, durch das alle Wünsche erlangt, und alle Welten, Götter, Veden, Opfer, Opferlohne, alles Bewegliche und Unbewegliche gewufst wird?“ — Und er übte Tapas. Nachdem er Tapas geübt, sah er jene Silbe, welche aus zwei Schriftzeichen und vier Moren besteht, welche allbefassend, allbeherrschend, allezeit neu, das Brahman ist. Da erlangte er alle Wünsche, alle Welten, Götter, Veden, Opfer, Reden, Opferlohne, alles Bewegliche und Unbewegliche.

Durch das erste Schriftzeichen erkannte er das Wasser *(âpas)* und die Befassung *(âpti)*; durch das zweite das Feuer und das Licht.

Die erste Mora, der *a*-Laut, ist die Erde und das Feuer, die Pflanzen, der Ṛigveda, *bhûr*, die Gâyatrî, das neunfache

---

Praṇava-Upanishad.

(Aus Gopatha-Brâhmaṇam I, 1,16—30.)

Erstes Brâhmaṇam = Gop.-B. I, 1,16—22.

16. Das Bráhman erschuf in einer Lotosblume den Brahmán. Dieser Brahmán, nachdem er erschaffen war, kam auf den Gedanken: „Welches ist die eine Silbe, durch die ich alle Wünsche, alle Welten, alle Götter, alle Veden, alle Opfer, alle Reden, alle Belohnungen und alle Wesen, die unbeweglichen und die beweglichen, erlangen kann?“ — Und er übte Brahmanwandel. Da sah er jene Silbe „Om“, welche aus zwei Schriftzeichen und vier Moren besteht, welche allbefassend, allbeherrschend, allezeit neu, das Brahman, der Brahman bezeichnende Ausruf, das Brahman als Gottheit habend ist. Damit erlangte er alle Wünsche, alle Welten, alle Götter, alle Veden, alle Opfer, alle Reden, alle Belohnungen und alle Wesen, die unbeweglichen und die beweglichen.

Durch ihr erstes Schriftzeichen erlangte er das Wasser und das Feuchte [lies: *apas snehañca*]; durch ihr zweites Schriftzeichen erlangte er das Feuer und die Lichter.

17. Durch ihre erste Laut-Mora erlangte er die Erde, das Feuer, die Kräuter und Bäume, den Ṛigveda, den Ausruf [lies: *vyâhṛitim*] *bhûr*, das Gâyatrî-Metrum, den Stoma Trivṛit, die östliche

Sâman, der Osten, der Frühling, und in bezug auf das Selbst die Sprache, die Zunge und das Reden.

Die zweite Mora, der *u*-Laut, ist der Luftraum und der Wind, [der Yajurveda], *bhuvar*, die Trishṭubh, das fünfzehnfache Sâman, der Westen, der Sommer, und in bezug auf das Selbst der Odem, die Nase und der Geruch.

Die dritte Mora, der *m*-Laut, ist der Himmel und die Sonne, der Sâmaveda, *svar*, die Jagatî, das siebzehnfache Sâman, der Norden, die Regenzeit, und in bezug auf das Selbst das Licht, das Auge und das Sehen.

Die vierte Mora, der Anusvâra, ist das Wasser und der Mond, der Atharvaveda, *janas*, die Anushṭubh, das siebenundzwanzigfache Sâman, der Süden, der Herbst, und in bezug auf das Selbst das Herz, das Wissen und das Gewufste.

Der Nachhall ist die Vedâṅga's, Schöpfung und Vergang, die Vedagespräche, die grofsen Sprüche, die Upanishad's, die Vedavorschriften, die sieben Vyâhṛiti's, die sieben Töne, und

---

Himmelsgegend, die Jahreszeit des Frühlings, und in bezug auf das Selbst die Rede, die Zunge und den Geschmack, diese Organe.

18. Durch ihre zweite Laut-Mora erlangte er den Luftraum, den Wind, den Yajurveda, den Ausruf *bhuvar*, das Trishṭubh-Metrum, den fünfzehnfachen Stoma, die westliche Himmelsgegend, die Jahreszeit des Sommers, und in bezug auf das Selbst den Odem, die Nase und das Riechen des Geruchs, diese Organe.

19. Durch ihre dritte Laut-Mora erlangte er den Himmel, die Sonne, den Sâmaveda, den Ausruf *svar*, das Jâgatî-Metrum, den siebzehnfachen Stoma, die nördliche Himmelsgegend, die Jahreszeit des Regens, und in bezug auf das Selbst das Licht, die Augen und das Sehen, diese Organe.

20. Durch ihre *va*-Laut-Mora (?) erlangte er das Wasser, den Mond, den Atharvaveda, die Sterne, als den Laut *Om* ihr eigenes Selbst, als den Laut *janar* das der Aṅgiras', das Anushṭubh-Metrum, den einundzwanzigfachen Stoma, die südliche Himmelsgegend, die Jahreszeit des Herbstes, und in bezug auf das Selbst das Manas, das Wissen und das Gewufste, diese Organe.

21. Durch das Hören ihres *ma*-Lautes erlangte er die epischen und mythologischen Gedichte, die Vedagespräche, die Naraçaṅsa-Lieder, die Upanishad's, [den Inhalt] der Vedavorschriften, die

Kunst, Tanz, Rede und Musik; und die Lieder des Citraratha und der übrigen [Gandharven]; der Blitz, die Bṛihatî, das dreiunddreifsigfache Sâman, die obere Himmelsrichtung, die vier Monate der übrigen Jahreszeiten, und in bezug auf das Selbst das Ohr, die Stimme und das Hören.

Dieser Praṇava, die eine Silbe, entstand vor dem Tapas, ist das Brahman, der Same des Veda; aus diesem Praṇava sind alle Mantra's entsprungen.

Und dieses ist das Werk des Praṇava: wenn man die Mantra's ohne Tapas, Lehrerdienst oder zu verbotener Zeit studiert, so wird ihre Kraft geschwächt und sie haften nicht; durch den Praṇava aber, welcher die Essenz des Atharvaveda ist, erhalten sie ihre Kraft zurück und haften wieder. Und wie ein Kind bei der Geburt, wenn es unglücklich liegt, die Mutter tötet, und wenn es glücklich liegt, sie befreit, so gehen durch den Praṇava beim Studium die Mantra's glücklich vonstatten und haften, und beim Opfer werden durch den Praṇava die Opfer ohne Fehler.

[sieben] Ausrufe *vṛidhat*, *karat*, *guhat*, *mahat*, *tat*, *çam* und *om*, die mannigfachen, durch ihre Töne heilbringenden Saitenspiele, die [sieben] Töne, Tanz, Gesang und Musik, ferner erlangte er das Götterlied des Citraratha, das Blitzeslicht, das Bṛihatî-Metrum, den dreimal neunfachen und dreiunddreifsigfachen Stoma, die feste obere Himmelsgegend, die Jahreszeiten des Winters und des Nachwinters, und in bezug auf das Selbst das Ohr, die Töne und das Hören, diese Organe.

22. Dieser aus nur einer Silbe bestehende Ṛigvers ist vor dem Brahmán und dem Tapas entstanden als das Brahman, als der Atharva-Same des Veda; aus diesem sind die Mantra's entsprungen. Dieser [Praṇava] aber, fürwahr, wenn man die Mantra's ohne Tapas, ungehorsamerweise zu verbotener Zeit studierend, etwas mangelhaft, beschädigt oder unbrauchbar vollbringt, dann bringt er sie durch die Energie der Atharvans wieder zu Kraft; die Mantra's könnten sich [feindlich] gegen mich wenden, wie Embryos die Mutter zu töten suchen könnten [lies: *abhijighâṅseyus*], [so denkt er] und wendet vorher den Om-Laut an, dann bringt er es durch diese Ṛic wieder zu Kräften; sie also wird vor dem Opfer verwendet und sie hinterher, so wird durch sie das Opfer allseitig ausgebreitet.

Darum heifst es: „Der Praṇava ist die eine Silbe, welche sie am Anfange jeder Opferhandlung und am Schlusse derselben aussprechen."

Des Hymnus Laut im höchsten Himmelsraume,
Auf dem gestützt die Götter alle thronen,
Wenn man den nicht kennt, wozu hilft der Hymnus dann? —
Wir, die ihn kennen, haben uns versammelt hier.[1]

Dieser „Laut" ist der Praṇava.

Wer nun einen Wunsch hat, der möge drei Nächte Enthaltsamkeit üben, auf Streu schlafen und nach Osten gerichtet schweigend sitzen und in jeder Nacht tausendmal des Praṇava gedenk sein; dann wird er das Gewünschte erhalten und die Frucht seines Opferwerks erlangen.

Zweites Brâhmaṇam.

Als *Sudhâ*[2], die Stadt des Indra, von allen Seiten durch die Asura's bestürmt wurde, da fürchteten sich die Götter und sprachen: „Wer wird diese Asura's überwinden?" Da sprachen

---

Eben dieses wird durch einen Vers gesagt:

„Sie, welche vorher verwendet wird,
Auf dieser Ṛic Laut im höchsten Himmelsraume" . . .
(Atharvav. 9,10,18 = Ṛigv. 1,164,39.)

Diese Silbe soll ein Brahmane, wenn er einen Wunsch hat, nachdem er drei Nächte Enthaltsamkeit geübt und nach Osten gerichtet schweigend sich auf die Streu gesetzt hat, tausendmal bei sich wiederholen; dann gehen seine Wünsche in Erfüllung und alle seine Opferwerke. — So lautet das Brâhmaṇam.

Zweites Brâhmaṇam = Gop.-B. I, 1,23.

23. Es gibt mit Namen Vasordhârâ (Güterstrom) eine Stadt des Indra; diese bestürmten die Asura's von allen Seiten; da fürchteten sich die Götter und sprachen: „Wer wird diese Asura's ab-

---

[1] Ṛigv. 1,164,39; die letzte Zeile ist von den persischen Übersetzern, falls sie nicht eine andere Lesart vor sich hatten, mifsverstanden worden.

[2] *Sudhâyâm* = *svarge* (Sâyaṇa zu Ait. Br. 3,47,8). Weber denkt an *Sobha* (vgl. Ind. Stud. II, 38 n.).

sie zu dem Om-Laute, dem Erstgebornen des Brahman: „Du bist unter uns der Mächtigste; lafs uns durch dich die Asura's überwinden!" — „Was wird mein Lohn sein?" sprach er. — Sie sprachen: „Was forderst du?" — Der Praṇava sprach: „Dafs sie, ohne mich vorher ausgesprochen zu haben, den Veda nicht studieren; und dafs, wenn sie nicht mich vorher aussprechen, das Vedastudium keine Frucht bringe!" — „So sei es", sprachen sie. Da griffen die Götter von dem Orte, wo das Opfer war, von Norden her (oben S. 131, Anm. 2) an, sprachen „Om!" und überwanden mit Hilfe des Praṇava die Asura's.

Darum spricht man bei allen heiligen Handlungen das Wort *Om*, und wer es nicht weifs, der vermag die Handlung nicht zu vollbringen; wer es aber weifs, der hat die Veden in der Gewalt. Darum, wenn man es ausspricht beim Beginn des Ṛigveda, so ist es der Ṛigveda; des Yajurveda, der Yajurveda; des Sâmaveda, der Sâmaveda. Und bei jedem Werke, dafs man den Praṇava zu Anfang ausspricht, das ist die Gestalt desselben, — die Gestalt desselben.

---

wehren?" Da sahen sie den Om-Laut, den erstgeborenen Sohn des Brahman. Zu dem sprachen sie: „Lafs uns durch dich als Mund diese Asura's überwinden!" — Er sprach: „Was wird mein Lohn sein?" — „Wähle ein Geschenk", sprachen sie. — „Ich will es wählen", sprach er. Und er wählte ein Geschenk: „Möchten nicht, ohne mich ausgesprochen zu haben, die Brahmanen das Vedawort rezitieren, und wenn sie mich nicht vorher aussprechen, so möge es ohne Wirkung *(abrahman)* sein!" — „So sei es", sprachen sie. Da wurden die Götter von der nördlichen Seite des Opferplatzes her mit den Asura's handgemein, und die Götter überwanden mit dem Om-Laute von der Stätte des Âgnîdhrîya-Feuers aus die Asura's.

Weil sie dieselben überwanden, darum wird der Om-Laut vorher ausgesprochen, und wer diesen Om-Laut nicht weifs, der ist machtlos; wer ihn aber weifs, der hat das Vedawort in der Gewalt. Darum ist der Om-Laut die Ṛic in der Ṛic, das Yajus im Yajus, das Sâman im Sâman, das Sûtram im Sûtram, das Brâhmaṇam im Brâhmaṇam, der Çloka im Çloka, der Praṇava im Praṇava. — So lautet das Brâhmaṇam.

Drittes Brâhmaṇam.

[Den Prajâpati] befragten sie in betreff des *Om*-Lautes:

1. Welches ist seine Wurzel *(prakṛiti)*?

2. Welches seine Aussprache?

3. Womit geht er den Sandhi ein?

4. Soll man ihn als männlich, weiblich oder sächlich behandeln?

5. Ist er Singular, Dual oder Plural?

6—13. Kann man ihn in die Kasusbeziehungen: 6. „ihn", 7. „von ihm", 8. „mit ihm", 9. „in ihm", 10. „durch ihn", 11. „aus ihm", 12. „ihm" setzen? 13. und durch welche Suffixe werden diese Beziehungen an ihm bezeichnet?

14. Ist er in leisem, mittlerem oder lautem Ton zu sprechen?

15. Wird sein Sinn durch Vorsetzung eines Lautes [z. B. in *çom*, oben S. 220] verändert, und können seine Laute [z. B. bei Plutierung, oben S. 728, oder durch Vertauschung des Anusvâra *ṃ* gegen *m* mit Virâma] modifiziert werden? [Der Sinn ist unsicher, da die Antwort nur unvollständig erfolgt.]

Drittes Brâhmaṇam = Gop.-B. I, 1,24—30.

24. Wir stellen Fragen über den Om-Laut:

1. Welches ist seine Wurzel?
2. Welches ist sein Stamm?
3. Welches ist seine Beziehung auf Nomen und Verbum *(nâmâkhyâtam)*?
4. Welches sein Genus?
5. Welches seine Aussprache?
6. Welches sein Kasus?
7. Welches sein Suffix?
8. Welches sein Akzent?
9. Welches seine Präposition?
10. Welches seine Partikel?
11. Welches seine Analysis?
12. Welches seine Umwandlung?
13. Welches sein wandelbares Element?
14. Wieviele Moren hat er?
15. Wieviele Buchstaben?

16. Welches ist seine Auslegung? was ist nach ihm, und wonach ist er gestaltet?

17—21. Wie viele Mâtrâ's hat er? wie ist er zusammengesetzt? wie viele Zeichen hat er? wie viele Laute? von was ist er gefolgt?

22. Mit welchem Organ wird er ausgesprochen?

23[a]. Wie wird er ausgesprochen? 23[b]. und wie wird seine Aussprache gelehrt?

24. Welches ist sein Versmaſs?

25. Welches ist seine Farbe?

26. Welches ist seine Hauptwirkung?

27. Wie vielfach wird er ausgesprochen?

28. Welche Erzählung dient dem als Erklärung?

29. In welchem Laute [von *Om*] ist der Ṛigveda, in welchem der Yajurveda, in welchem der Sâmaveda?

30. Warum sprechen die Vedastudierenden den Praṇava vorher aus?

31. Welches ist seine Gottheit?

32. Welches ist die rechte Zeit, ihn zu sprechen?

---

16. Wieviele Silben?
17. Wieviele Worte?
18. Welches ist seine Konsonantenverbindung?
19. Was bewirkt einen Zuwachs seines Nachhalls [lies: *nâda*]?
20. Seine Phonetiker?
21. Als was sprechen sie ihn aus?
22. Welches ist sein Metrum?
23. Welches ist seine Farbe?

So lauten die ersten Fragen. Nun folgen die weiteren:

24. Sein Spruch?
25. Sein Ritual?
26. Sein Brâhmaṇam?
27. Seine Ṛic?
28. Sein Yajus?
29. Sein Sâman?
30. Warum setzen die Brahmanlehrer den Om-Laut zu Anfang?
31. Was als Gottheit habend?
32. Was sein Lichtprinzip?

33. Welches ist die Erklärung seiner Laute?
34. Welches ist seine Stätte *(loka)*?
35. Und welches ist die Stätte, in der er entsprungen?
36. Mit welchem, in dem Leibe, ist er verbunden?

Prajâpati sprach: Diese sechsunddreifsig Fragen trennend, will ich den Praṇava erklären.

---

33. Was seine Etymologie?
34. Was sein Ort?
35. Welches sein Ursprung?
36. Welches seine Beziehung auf das Selbst?

Das sind die sechsunddreifsig Fragen. Die früheren und späteren bilden drei Gruppen zu je zwölfen; nach diesen wollen wir den Om-Laut erklären.

25. Indra befragte den Prajâpati: O Heiliger, indem ich mich [durch Ergreifen des Brennholzes] weihe, befrage ich dich. — Frage, mein Lieber, so sprach er. — Was ist dieser Om-Laut? wessen Sohn ist er? was ist sein Metrum? was ist seine Farbe? und als was erreicht der Priester jenes Brahman? denn darum hat er ja jenen heilbringenden Om-Laut vorher [gleichsam] geopfert. Mit dem Svarita als Betonung und einsilbig ist der Om-Laut im Ṛigveda; mit den drei Akzenten als Betonung und einsilbig ist der Om-Laut im Yajurveda; mit langgedehnter Betonung und einsilbig ist der Om-Laut im Sâmaveda; mit kurzer Betonung und einsilbig ist der Om-Laut im Atharvaveda; mit dem Udâtta als Betonung ist er zweigliedrig, nämlich als *a* und *u*; es sind drei und eine halbe Moren, wofür in dem *m*-Laute die Andeutung liegt, wie man sagt (?). Was die erste Mora betrifft, so hat sie den Brahmán als Gottheit, ist rot an Farbe, und wer sie beständig meditiert, der gelangt zu der Stätte des Brahmán. Was die zweite Mora betrifft, so hat sie Vishṇu als Gottheit, ist schwarz an Farbe, und wer sie beständig meditiert, der gelangt zu der Stätte des Vishṇu. Was die dritte Mora betrifft, so hat sie den Îçâna (Çiva) als Gottheit, ist braun an Farbe, und wer sie beständig meditiert, der gelangt zu der Stätte des Îçâna. Was die dreieinhalbte Mora betrifft, so ist sie allen Gottheiten geweiht, geht, indem sie sich entfaltet, in den Äther ein und ist an Farbe einem reinen Bergkristall ähnlich; wer diese beständig meditiert, der gelangt zu der namenlosen Stätte, und sie ist der Ursprung des Om-Lautes. Wenn ein Brah-

1. Seine Wurzel ist *ap*, nach andern *av*; nach ersterem umgibt er *(âpnoti)*, nach letzterem ernährt er *(avati)*. Aber das Umgeben ist mehr als das Ernähren; und *ap* (das Wasser) heiſst so, weil es, wie Brahman, alles umgibt.

2. Seine Aussprache ist verbunden oder getrennt; mag man die Buchstaben einzeln oder zusammen aussprechen, so gibt es denselben Sinn.

3. Die Laute, mit denen er den Sandhi eingeht *(a, â)*, verlieren ihre Aussprache, behalten aber ihre Bedeutung (Pâṇ. 6,1,95).

4. Er erleidet keinen Unterschied in der Aussprache als männlich oder weiblich, (wird mit lauter Stimme gesprochen [1]) und kann eben wohl mit einem männlichen, weiblichen oder sächlichen [Adjektiv] verbunden werden.

5. (Die Antwort ist in 23. eingeschoben.)

6—13. Man kann ihn in die Kasusbeziehungen 6. „ihn", 7. „von ihm", 8. „mit ihm", 9. „in ihm", 10. „durch ihn", 11. „aus ihm", 12. „ihm" setzen; 13. in allen diesen Fällen bleibt er derselbe (ohne Suffix).

---

mane dies nicht weiſs, so ist abermalige Einführung beim Lehrer [erforderlich]; darum ist das Wort unseres Brâhmaṇam in acht zu nehmen wie ein nicht anzurührender Feuerbrand *(alâtavyo)*. Seine Familie? Er ist ein Sohn des Brahmán; sein Metrum die Gâyatrî, seine Farbe weiſs. Er ist mit Vorliebe männlich *[puṅso vatso?]*. Rudra ist seine Gottheit. So ist der Om-Laut der Veden.

26. Welches ist seine Wurzel? Die Wurzel ist *âp*; einige meinen, sie sei *av*. Aber die Sinngemäſsheit liegt näher als die Formgemäſsheit; somit kommt es von *âp* und bedeutet, daſs der Om-Laut alles umfaſst *[âp-notī]*. Daſs es ein Wurzelkompositum ist, entspricht der Sache. Ein Nominalthema ist nicht ersichtlich. Der Name Suffix [für *m*] ist zutreffend, und unter den Ausnahmen erwähnen ihn die Grammatiker ausdrücklich. Er ist ein adverbielles Kompositum *(avyayîbhûtam)*; diese Benennung ist sinngemäſs und bedeutet, daſs ein solches sich niemals ändert. Denn es heiſst:

Was gleich sich bleibend in den drei Geschlechtern,
In allen Casibus und Numeris
Unwandelbar beharrt, heiſst unflektierbar *(avyayam)*.
(Mahâbhâshyam 1,1,38, p. 96,16.)

---

[1] Antwort auf 14., hier nicht am Platze.

14. (Die Antwort ist in 23. eingeschoben.)

15. (Die Antwort ist in 23. eingeschoben.)

16. Das *a* (in *ap* „Wasser“) wird zu *o*, und das *p* zu *m*, und aus diesen beiden Zeichen ist der Laut *o-m* gestaltet.

17—21. Seiner Mâtrâ's sind drei, *a*, *u*, *m*. Mit drei Nachhallen *(mad = nâda?)* wird er gesprochen (oben S. 728). Der Nachhall ist an ihm das vierte Element. So besteht er aus $3^1/_2$ Mâtrâ's.

22. Mit den Lippen wird er ausgesprochen.

23[a]. Bei *o* wird die Kehle erweitert, bei *m* werden die Lippen geschlossen; — (Antwort auf 19:) seiner Zeichen sind zwei, nicht eines; — (Antwort auf 15:) die Anfügung des Virâma ändert seinen Sinn nicht; — (Antwort auf 14:) er kann in leisem, mittlerem oder lautem Tone gesprochen werden; — (Antwort auf 5:) er kann als Singular, Dual und Plural gebraucht werden. 23[b]. Also haben die Altvordern ihn ausgesprochen und überliefert, so dafs die Schüler solcher Fragen nicht bedurften; denn sie wufsten, dafs man doch nur vom Hören seine Aussprache lernen kann.

Nun war unter den Späteren in Kanyakubja der gelehrte „*Anheh*“, der sich mit den Weisen über derartige Fragen unter-

---

Welches als wandelbares Element kommt in Wegfall? Es findet Vokalisierung statt. Von der Wurzel *âp* müssen die Buchstaben *â* und *p* gewandelt werden. In seinem Anfange ist der Om-Laut umgewandelt. Das zweite Element ist der Laut *m*. So kommt als *om* der aus zwei Buchstaben bestehende einsilbige Om-Laut heraus.

27. Wieviele Moren? Der Anfang enthält drei Moren, denn zu Eingang plutiert er sich; der *m*-Laut ist die vierte Mora. Welches ist sein Ort? Die beiden Lippen sind sein Ort, und als den Zuwachs des Nachhalls bewirkend sind sie ein zweifacher Ort. Der Diphthong *[au]* und das schwach nachhallende *a* kommen aus der Kehle mit der erwähnten [konsonantischen] Ergänzung. Der erstere steht da, um den offenen Laut zu bewirken, der zweite [der *m*-Laut] steht da, um den Konsonanten zu bewirken. Eine Konsonantenverbindung ist nicht vorhanden. Was weiter Verbalform, Präposition, Gravis, Zirkumflex, Genus, Kasus und Aussprache betrifft, so hat es ehemalige ihre Beschaffenheit studierende Lehrer

redete. Und er befragte die Ṛishi's: „Welches ist die Art, den Praṇava schlecht auszusprechen, daſs man weiſs, er sei schlecht ausgesprochen; und welches ist die Art, von der man sagt, er sei richtig ausgesprochen?" [Und sie antworteten:] „Sechs Eigentümlichkeiten sind bei seiner Aussprache: der Ort seiner Aussprache, die Art, die Richtigkeit, die Maſse, die Zeit und die Werke, bei denen er zu sprechen. Für diese preisen sie den Sprechenden. Wer aber diese sechs nicht weiſs, kann den Praṇava nicht richtig aussprechen."

24. Sein Versmaſs ist die Gâyatrî; denn diese sprechen die Götter in einem Worte aus.

25. Seine Farbe ist weiſs (vgl. oben S. 722. 727).

26. Die Art seines Wirkens ist, daſs er zu Anfang ausgesprochen wird.

27. Zweifach, so lautet die Antwort [wird der *Om*-Laut ausgesprochen, nämlich erstlich (wenn wir die Stelle richtig verstehen) in Gestalt der vier *Vyâhṛiti*'s, zweitens als der *Praṇava*]. I. Da sind die Mantra's, die Vidhi's und das Brahman als Teile der Veden, nämlich des Ṛigveda, Yajurveda, Sâmaveda; dazu der Atharvaveda, dessen Glorie *(mahiman)* der Praṇava ist. Nämlich die Glorie der vier Veden ist, was zu Anfang derselben ausgesprochen wird. Dieses sind vier

---

gegeben, welche sagten: „Nur vom Hören lernt man es, nach einer Ursache fragt man nicht." Aber der zur Gegenpartei gehörige Weise Pañcâlacaṇḍa befragte sie und sprach: „Jetzt sollt ihr mir einmal der Reihe nach und einzeln *(anu u pṛithag?)* die Fehler aufzählen, die man beim Udgîtha begehen kann!" Darum soll man bei der Einteilung nach Buchstaben, Silben, Worten und Zeichen acht geben; damit hält man die von den Weisen wertgeschätzte Rede in Ehren. Darum erörtern wir die Ursache, indem wir glauben, daſs dies zur Gesundheit der Buchstaben beiträgt, und wir, die wir die sechs Vedâṅga's kennen, studieren es in dieser Weise.

Welches ist sein Metrum? Sein Metrum ist die Gâyatrî, denn die Gâyatrî der Götter wird erklärt als einsilbig und von weiſser Farbe. So weit in betreff der zwei Gruppen von je zwölfen. Dieses also ist seine Analysis, die Erklärung des Sinnes seiner Wurzel, seine phonetische Behandlung und die Erklärung seines

Worte: *om* zu Anfang des Atharvaveda, *bhûr* des Ṛigveda, *bhuvar* des Yajurveda, *svar* des Sâmaveda. II. Aber die Glorie von allen ist *om*, sofern es zu Anfang aller vier Veden gesprochen wird; wo nicht, so wird ihre Kraft geschwächt, und sie bringen keine Frucht.

28. Nach Ablauf des *Satyam* und der *Tretâ*, zu Anfang des Zeitalters *Dvâparam* erwogen die Ṛishi's: „Jetzt werden sie ohne genügende Kenntnis des Ṛig-, Yajur- und Sâmaveda opfern, und ihr Werk wird mangelhaft und ohne Frucht sein; wie darf die Werke solches Unheil treffen?" — Da gerieten sie in Furcht; denn die Altvordern hatten darüber nichts hinterlassen, was zu tun sei, wenn die Veden fruchtlos werden sollten. Und sie sprachen: „Wohlan! laſst uns allesamt zum verehrungswürdigen Atharvan gehen und ihn bitten, daſs er uns Furchtlosigkeit verleihe und uns darüber belehre." Und sie bedachten: „Wie wird er zu uns reden, wenn wir ihm nicht in Unterwürfigkeit nahen?" Und sie gingen hin und nahten ihm in Unterwürfigkeit. Aber Atharvan, nachdem er sie als Schüler aufgenommen, sprach zu ihnen: „Jenes groſse Wort, welches zu Anfang des nach mir benannten Veda

---

Metrums. Was nun die beiden letzten Gruppen zu je zwölfen betrifft, so ist die Geheimlehre des Veda [betreffend den Om-Laut] erklärt worden. Spruch, Ritual und heilige Rede findet sich im Ṛig-, Yajur-, Sâma- und Atharvaveda, dieses aber ist der heilige Ausruf, wie er in den vier Veden der Reihe nach gebraucht wird, nämlich die Ausrufe: *om*, *bhûr*, *bhuvar* und *svar*.

28. Als Mittel, die Nichtumsichtigen auf die Probe zu stellen, wird folgendes überliefert. Zu Anfang des Zeitalters *Dvâparam* verfiel ein einzelner Ṛishi als Urheber der Schuld hienieden auf den Gedanken, daſs der Soma mittels der drei Veden zu trinken und daſs es damit genug sei. Infolgedessen geschah es, daſs die Ṛig-, Yajur- und Sâmalieder ihren Glanz einbüſsten. Da jammerten die groſsen Ṛishi's und sprachen: „In groſse Bekümmernis und Furcht sind wir geraten, und das [was zu tun ist] ist von allen [Altvordern] nicht überliefert worden. Wohlan, laſst uns allesamt zu dem verehrungswürdigen [Atharvan] gehen." [Dieser sprach zu ihnen:] „Ich will euer aller Schutz sein." — „So sei es", sprachen

steht, das sprechen meine Schüler zu Anfang des Studiums aller Veden aus; dadurch werden die Mantra's der Veden fruchtbringend. Wenn ihr nun bei den Werken eurer Veden den Anfang des Atharvaveda nicht sprecht, so werden eure Werke mangelhaft und ohne Frucht sein und schädigen den, der opfert und opfern läfst. Darum lehrt eure Nachkommen, also zu tun; so werden der Ṛig-, Yajur- und Sâmaveda fruchtbringend sein." Da sprachen die Ṛishi's: „So sei es, o Ehrwürdiger; wir sind befreit von Furcht und Kummer und voll Freude!"

29. (Die Antwort fehlt; sie ist aus S. 631. 727. 859 zu entnehmen.)

30. Darum geschieht es, dafs die Vedastudierenden vor den Mantra's, Werken und Abteilungen des Veda, nämlich des Ṛig-, Yajur- und Sâmaveda, das grofse Wort *Om* aussprechen.

31—34. Wenn sie den Praṇava zu Eingang des Ṛigveda sprechen, so ist seine Gottheit das Feuer, sein Licht der Praṇava, sein Versmafs die Gâyatrî, seine Stätte die Erde; und sie beginnen mit dem ersten Verse des Ṛigveda, weil er das Feuer preist (Ṛigv. 1,1,1: *agnim île* etc.).

---

sie und standen schweigend. „Nicht, wenn ihr nicht in Unterwürfigkeit naht", sprach er. — „Wir wollen dir in Unterwürfigkeit nahen", sprachen sie und warfen sich vor ihm nieder. Aber er, nachdem er sie als Schüler aufgenommen, sprach zu ihnen: „Den mir eigenen Ausruf sollt ihr jedesmal zu Anfang gebrauchen; so rezitieren die, welche meine Schüler sind.

Nicht ohne solche, welche die Bhṛigu- und Añgiras-Sprüche (den Atharvaveda) kennen, darf der Soma getrunken werden; sonst kommen die Opferpriester um, der Opferherr wird mit Unreinheit bestreut und auch die heilige Schrift bleibt überstäubt. So sollt ihr es in immer fortgesetzter Überlieferung jedem kommenden Geschlechte lehren, dann wird der Glanz nicht verloren gehen." — „So sei es, so sei es, o Herr", mit diesen Worten stimmten sie ihm zu, gediehen und wurden frei von Kummer und Furcht. Darum gebrauchen die Brahmanlehrer den Om-Laut am Anfange.

29. Welche Gottheit habend ist er? Für die Ṛic's ist die Gottheit Agni, ebendieselbe das Lichtprinzip, die Gâyatrî das

Und wenn sie den Praṇava zu Eingang des Yajurveda sprechen, so ist seine Gottheit der Wind, sein Licht der Praṇava, sein Versmafs die Trishṭubh, seine Stätte der Luftraum, und sie beginnen mit dem ersten Verse des Yajurveda, weil er den Regen preist (Vâj. Saṃh. 1,1,1: *ishe [=vṛishṭyai] tvâ* etc.).

Und wenn sie den Praṇava zu Eingang des Sâmaveda sprechen, so ist seine Gottheit die Sonne, sein Licht der Praṇava, sein Versmafs die Jagatî, seine Stätte der Himmel, und sie beginnen mit dem ersten Verse des Sâmaveda, weil er das Feuer preist (Sâmav. 1,1,1: *agna' âyâhi* etc.).

Und wenn sie den Praṇava zu Eingang des Atharvaveda sprechen, so ist seine Gottheit der Mond, sein Licht der Praṇava, sein Versmafs alle Versmafse, seine Stätte das Wasser, und sie beginnen mit dem ersten Verse des Atharvaveda, weil er das Wasser preist (Atharvav. 1,6,1: *çaṃ no devîr* etc.).

35. Dieses ist das Wasser, aus welchem alles Bewegliche und Unbewegliche entsprungen ist. Darum ist alles Wasser, so soll man wissen, und alles Atharvaveda. Darum ist das Wasser und der Praṇava dasselbe; denn das Wasser heifst *ap*,

---

Metrum, die Erde der Standort. *Agním îḷe puróhitam yajñásya devám ṛitvíjam, hótâram ratnadhâtamam* (Ṛigv. 1,1,1), mit diesen Worten beginnend studieren sie den Ṛigveda.

Für die Yajus's ist die Gottheit Vâyu, ebendieselbe das Licht, die Trishṭubh das Metrum, der Luftraum der Standort. *Ishe tvâ, ûrje tvâ, vâyava stha devo vaḥ savitâ prârpayatu çreshṭhatamâya karmaṇe* (Vâj. Saṃh. 1,1,1), mit diesen Worten beginnend studieren sie den Yajurveda.

Für die Sâman's ist die Gottheit Âditya, ebendieselbe das Licht, die Jagatî das Metrum, der Himmel der Standort. *Agna' âyâhi vîtaye gṛiṇâno havyadâtaye, ni hotâ satsi barhishi* (Sâmav. 1,1,1), mit diesen Worten beginnend studieren sie den Sâmaveda.

Für die Atharvalieder ist die Gottheit der Mond, ebendieselbe das Licht, alle Metra das Metrum, das Wasser der Ort. *Çáṃ no devî́r abhíshṭaye* (Atharvav. 1,6,1), mit diesen Worten beginnend studieren sie den Atharvaveda. Aus den Wassern entspringt die

und *ap* ist als *o* der Anfangslaut des Praṇava. Darum, hat der Ṛishi Vyâsa gesagt, sollen am letzten Tage des Monats Çrâvaṇa diejenigen, welche der Vorschrift des Atharvaveda folgen, keinen Veda studieren, denn er wird keinen Nutzen bringen. Darum soll, wer die Veden sich zueignen will, den Atharvaveda studieren; ohne dieses ist es nutzlos. Denn der Sâmaveda ist der gröſste, weil er Frucht bringt, wenn man ihn mit Tapas liest; der Atharvaveda aber bringt auch ohne Tapas diese Frucht. Darum, wer den Atharvaveda studiert, der weiſs auch die drei andern Veden, denn sie sind in ihm enthalten. — Also lautet die Unterweisung des Veda.

36. Aber die Hauptwirkung des Atharvaveda ist, daſs der am Nichtwissen des Âtman Krankende durch den Praṇava geheilt wird, welcher der Anfang des Atharvaveda ist. Und das ist die Frucht der Meditation des Praṇava, daſs man zum reinen Âtman wird. Durch Nachdenken über den Praṇava soll man im Herzen die individuelle und die höchste Seele einsmachen; dann läſst man alle Schriftwerke und bleibt als reiner Âtman bestehen. „Ich bin *Om*!“ dieses ist der Zustand der Versenkung; in diesem Zustande läſst man alle Zweiheit fahren und gelangt zur unterschiedlosen Versenkung *(nirvi-*

---

bewegliche und unbewegliche Schar der Wesen, darum ist alles aus Wasser geworden, alles aus den Bhṛigu- und Añgiras-Liedern geworden. Die drei andern Veden sind in die Bhṛigu- und Añgiras-Lieder eingegangen. Darum heiſst das Wasser *ap*, und der Ursprung der Wasser ist aus dem Om-Laute. Darum hat Vyâsa ehedem gesagt: „Von einem Kenner der Bhṛigu- und Añgiras-Lieder geweiht soll man die andern Veden studieren, aber auch ohne von einem andern geweiht zu sein, mag man die Bhṛigu- und Añgiras-Lieder studieren.“ Auch im Sâmaveda sagt eine ergänzende Schriftstelle: „Darum auch wer als Brahmanschüler die Atharvan- und Añgiras-Lieder erlernt, der hat damit alles erlernt.“ — So lautet das Brâhmaṇam.

30. In bezug auf das Selbst:

Heilung des Âtman und Erlösung des Âtman ist der Om-Laut. Seinen Âtman in sich verschlieſsend soll man den nur auf der Einswerdung mit ihm beruhenden Gedanken seines [des Om-Lautes]

kalpa samâdhi), in der man ohne „Ich" und ohne „Dieses" als reiner Âtman besteht.

Wer diese Fragen wohl begriffen hat, der wird allwissend, der weifs die Antwort auf alle Fragen.

---

realen Sinnes überdenken; dann erhebt man sich über die Veden und erlangt die volle Frucht der höchsten inneren Seele; das ist der Sinn [des Om-Lautes]. Wer hingegen den mit Reflexion behafteten, erkenntnisartigen [Om-Laut] durch dementsprechende Fragen und Antworten sachgemäfs als Wort überdenkt, der ist der Sache kundig, kräftig und bei jeder vedischen Unterredung am Platze. — So lautet das Brâhmaṇam.

X. Schavank *(Çaunaka-Upanishad).*

Der weise „*Schavank*", auf den die Lehre dieser Upanishad zurückgeführt wird, ist ohne Zweifel *Çaunaka* (vgl. Oupnek'hat I, 375 mit Muṇḍ. 1,1,3, oben S. 547), wiewohl eine *Çaunaka-Upanishad* sonst nirgendwo, unseres Wissens, erwähnt wird. Der Inhalt ist eine dem alten Mythus vom Kampfe der Deva's und Asura's nachgebildete Legende zur Verherrlichung des Om-Lautes *(praṇava).* Die Dämonen überfallen dreimal, beim 1. Prâtaḥsavanam, 2. Mâdhyandinasavanam und 3. Tṛitîyasavanam die opfernden Ṛitvij und erhalten als Abfindung von ihnen 1. Opferschmalztropfen, 2. Opferwasser, 3. Opfergrasspitzen, mit denen sie dreimal die von den 1. Vasu's, 2. Rudra's, 3. Âditya's geführten Götter besiegen. Diesen sendet Indra nach ihrer Niederlage jedesmal ein Metrum zu Hilfe, nämlich 1. die Gâyatrî, 2. die Trishṭubh, 3. die Jagatî, und da diese sich nicht stark genug fühlen, so setzt ihnen Indra jedesmal den Om-Laut als Anfang vor, worauf die Dämonen besiegt werden. Aber zweimal erholen sich die Dämonen von ihrer Niederlage, weil der Praṇava aus Scheu, sich ganz den Göttern zu zeigen, sich aus den Mâtrâ's in den Nachhall zurückzieht (vgl. auch Chând. 1,4), und erst das drittemal, wo er in seiner ganzen Herrlichkeit erscheint, besiegt er die Dämonen für immer.

Die Praṇava- und Çaunaka-Upanishad sind nach Zweck, Inhalt und Haltung nahe verwandt; sie gehen weiter in der Verherrlichung des *Om*-Lautes als alle übrigen von uns aufgenommenen Upanishad's und sind dadurch nicht ohne Interesse. Leider konnte auch jetzt die letztere nur durch das trübe Medium der Übersetzung einer Übersetzung aufgefafst werden, welche beide, die eine durch übergrofse Freiheit und die andere durch übergrofse Treue, gleich sehr dazu beitragen, den Inhalt zu entstellen. Wir dürfen hoffen, im grofsen und ganzen den ursprünglichen Text richtig rekonstruiert zu haben; in vielen Einzelheiten aber waren wir aufs Raten angewiesen und können für die richtige Behandlung derselben nicht überall die Verantwortung übernehmen.

Die Götter und Dämonen rüsteten sich zum Kampfe; Indra aber war noch nicht zu den Göttern gestofsen.

1. Da stellten die Götter bei der Frühkelterung die Ṛishi's und Vasu's voran, um die Dämonen zu besiegen, und bereiteten

sich zum Kampfe. Aber während des Opfers erschienen die Dämonen und sprachen zu den Ṛishi's: „Damit wir heute über die Götter den Sieg erringen, lafst uns mit euch opfern!" Da erschraken die Ṛishi's und gaben ihnen so viel Opferschmalz, wie man beim Opfer ins Feuer tropfen läfst, und sprachen: „Damit werdet ihr die Götter besiegen." Das nahmen die Dämonen und besiegten damit die Götter. Da sprach Indra zur Gâyatrî: „Führe du die Götter zum Siege!" Sie sprach: „Ich sehe die Götter fliehen, was kann ich mit ihnen tun?" Da machte Indra den Praṇava zum beständigen Anfang der Gâyatrî und sprach: „Dieser wird dich schützen." Die Gâyatrî sprach: „Wenn dieser mich führt, so wird er einen Teil meines Ruhmes nehmen." Indra sprach: „Fürchte nicht, dafs er mit dir teilen wird. Seine Gröfse ist über alles erhaben und nimmt nicht teil an eines andern Gröfse. Die ganze Welt beruht in seiner Gröfse. Du hast nicht zu tun mit dem Praṇava, sondern sollst den Vasu's zu Hilfe kommen." — „Om" (so sei es), sprach die Gâyatrî. Der Praṇava sprach: „Das ist meine Bedingung, dafs sie jedes Werk mit mir beginnen. Wo nicht, so werde ich diesen nicht helfen." — „Om" (so sei es), sprachen die Götter. Nämlich wenn man „Om" sagt, so sind darin alle Namen und Gestalten enthalten; denn der Praṇava ist alles und befafst alles. Darum nennt man ihn „die eine Silbe" *(eka-aksharam*, angeblich von *aç* umfassen, *vyâptau)*. Darum sagt einer: „Om, ich will dies tun", und wenn sie es ihm erlauben, so sagen sie „Om", und alle, wenn sie sprechen wollen, sagen zuerst „Om". Dieser Laut verleiht Sieg und ist beständig, und enthält in sich alle Wesen; er ist nur eine Silbe und doch unendlich; weil unendlich, ist er einer, und alle Gestalten, Töne, Gerüche, Geschmäcke und Gefühle befafst er. Darum nennen sie den Praṇava den Indra. Denn alle Silben und alle Wesen sind mit dieser einen Silbe verknüpft, alle Veden und alle Opfer sind in ihrer Gewalt. Und so wie alles in des Indra Gewalt ist, weil er König über alle ist, also ist auch alles in der Gewalt des Praṇava; er ist der König aller Silben.

Darum sprechen sie den Praṇava des Morgens leise und leicht; denn weil die Dämonen nahe waren, sprachen die Götter

ihn leise; da ward der Praṇava ihr Licht und sprach: „Leicht werde ich eure Feinde zermalmen.“

Darum werden auch die Mantra's, weil ihnen der Praṇava vorangeht, am Morgen leise gesprochen; und weil die Gâyatrî mit ihm verbunden war, darum sind alle Mantra's, die sie am Morgen rezitieren, mit der Gâyatrî verknüpft, und die Götter der Morgenspende sind die Vasu's.

Da sprach der Praṇava: „Dieweil ich alles bin und der Anfang der Gâyatrî, was wird mein Lohn sein dafür, dafs ich den Göttern Hilfe bringe?“

Indra sprach: „Dieses, dafs sie dich zuerst beim Sâman sprechen, und wenn sie das Sâman singen, so werden sie dich als alle Silben singen.“ Daher geschieht es, dafs wenn sie das Sâman singen, sie den Praṇava als alle Silben singen.

Der Praṇava erwog: „Wenn ich als alle Silben bin, so werden die Götter alle meine Formen sehen, und das ist nicht gut.“ Da zog er alle seine Formen in sich hinein und verbarg sich in dem Nachhall; da war er hornlos (ohne Mora's). Darum liefen sie dem Hornlosen nach, ihn zu suchen. Und sie sprachen: „Die Kraft, der Same, das Licht, das Unvergängliche, Fehlerlose, das alles ist der Nachhall.“ Darum erlangt man durch den Nachhall das Licht, das Unvergängliche, Fehlerlose.

Da geschah es, daß die Dämonen überwunden wurden, und die Götter siegten.

Dieser Praṇava ist Indra, ist alles was ist. Die Gâyatrî, das Sâman, die Vasu's, die Frühkelterung, das alles ist der Praṇava. Indra ist das Bewegte und Unbewegte, so sagen sie, Indra aber ist der Praṇava.

2. Aber die geschlagenen Dämonen sammelten sich wieder, und als das Sâman der Mittagskelterung gesungen wurde, erschienen sie beim Opfer. Da erschraken die Ṛishi's und gaben ihnen vom Wasser, das beim Opfer gebraucht wird, und sprachen: „Damit werdet ihr die Götter besiegen.“ Da wollten die Dämonen mit dem Wasser die Götter besiegen. Und Indra sandte die Rudra's mit den Göttern in den Kampf, aber die Götter wurden von den Dämonen besiegt. Da sprach

Indra zur Trishṭubh: „Komme du ihnen zu Hilfe!" Sie sprach: „Die Götter sind besiegt, was kann ich mit ihnen tun?" Da sprach Indra wiederum zum Praṇava: „Mache dich zum Anfange der Trishṭubh." Der Praṇava sprach: „Was wird mein Lohn sein?" Indra sprach: „Was ich bin, das bist du; als meine Gestalt werden sie dich aussprechen."

Der Praṇava erwog: „Die Götter werden die volle Wahrheit von mir sehen, und das ist nicht gut." Da zog er alle seine Formen in sich hinein und verbarg sich in dem Nachhall. Darum sprechen sie sein drittes Horn *(m)* nicht aus, sondern an seiner Stelle den Anusvâra *(ṃ)*.

Da geschah es, dafs die Dämonen überwunden wurden, und die Götter siegten.

Darum sind die Götter der Mittagskelterung die Rudra's, und ihr Versmafs ist die Trishṭubh.

3. Aber die Dämonen rüsteten sich abermals, und als das Sâman der Abendkelterung gesungen wurde, erschienen sie beim Opfer. Da erschraken die Ṛishi's, rissen die Spitzen der Opfergrashalme ab und gaben sie den Dämonen und sprachen: „Damit werdet ihr die Götter besiegen." Da sprach Indra zur Jagatî: „Komme du den Göttern zu Hilfe!" Die Jagatî sprach: „Die Götter sind besiegt, was kann ich tun?" Da machte Indra den Praṇava zum Anfange der Jagatî. Der Praṇava sprach: „Was wird mein Lohn sein, dafs ich den Göttern helfe?" Indra sprach: „Sie werden dich mit dem Udgîtha aussprechen, also dafs deine Herrlichkeit sichtbar wird." Und er machte den Âditya zum Anführer der Götter. Darum ist der Gott der Abendkelterung Âditya, und ihr Versmafs die Jagatî. Da erkannte der Praṇava: „Der Udgîtha ist die Erscheinung des Âditya, die Erscheinung des Brahman, und ich bin die Erscheinung des Brahman und nicht von ihm verschieden." Und er trat mit seiner ganzen Gestalt, die er die vorigen Male in dem Nachhall verborgen hatte, dem Âditya voran, und Âditya machte ihn zu seiner Waffe. Da besiegte er die Dämonen, und sie zerstoben, also dafs sie sich nicht wieder sammeln konnten. Dafs der Praṇava in seiner ganzen Gestalt erschien, damit erlangte er grofsen Ruhm, denn der

Gipfel der Gröſse ist der Praṇava. Alle Wesen sind in ihm enthalten, und seine Stätte ist in dem Nachhall, denn in diesem hatte er sich verborgen.

Darum, was man wünscht, das soll man von ihm erbitten, und die Verehrung, die man üben soll, gehört ihm.

Darum heiſst es:

Vier Hörner hat der Praṇava, drei Füſse,
Zwei Häupter, sieben Hände, dreifach ist er
Verbunden, groſs, laut schallend und hell leuchtend,
In alle Lebewesen eingegangen. (Vgl. Ṛigv. 4,58,3.)

Seine vier Hörner sind die $3^1/_2$ Moren; seine drei Füſse sind *a*, *u* und *m*; seine zwei Häupter *o* und *m*; seine sieben Hände sind die sieben Töne *(svara)*, denn in allen sieben wird er gesungen. Dreifach verbunden sind seine drei Laute *(a, u, m)* mit den drei Feuern, den drei Welten und den drei Veden; wie diese wird auch er vorgetragen.

Der Praṇava ist Indra und darum groſs.

Darum heiſst es:

Herr über alle Götter, groſs ist Indra,
Verleihend Gröſse, Kummer stillend, lichtvoll;
Allhelfend, Herrscher, mächtig, Kraft verleihend,
Das Weltall tragend, wohlgesinnt zu allen.

Weil in dieser Weise Indra sich selbst erhält, darum wurde gesagt, der Praṇava sei laut schallend; und er ist laut schallend, weil alle, die ihn verehren, zu groſsem Ruhme gelangen. Daſs er in alle Lebewesen *(prâṇin)* eingegangen, bedeutet, daſs er in allen Wesen *(bhûta)* wohnt. Darum soll man den Indra durch die Silbe *Om* verehren!

Also sprach der verehrungswürdige Çaunaka.

Zusätze.

S. 128, Z. 21 (Chând. 4,15,6) *âvarta* Strudel, besser wohl einfach Rückkehr: „sie kehren auf dem Rückwege zu diesem Menschendasein nicht zurück“.

Zu der von mir S. 538 fg. rekonstruierten Upanishadliste des Nârâyaṇa ist zu bemerken, dafs No. 50 nicht *Gopîcandana* ist (wie ich daraus schlofs, dafs er sie auf No. 49 *Vâsudeva* folgen läfst), sondern, wie Col. Jacob freundlichst für mich ermittelt hat, *Çvetâçvatara*; diese bezeichnet Nârâyaṇa zu Eingang seines (jetzt auch gedruckt in der Ânandâçrama Series vorliegenden) Kommentars als *pañcâçattamî*, mufs also wohl *Gopîcandana* zwar kommentiert, aber nur als Anhang von *Vâsudeva* betrachtet und darum nicht mitgezählt haben.

INDEX.

Die Zahlen verweisen auf die Seiten des Werkes. Mu. Da. Co. Nâ. bedeuten die Upanishadsammlungen der Muktikâ-Upanishad, des Darashakoh (Oupnek'hat), Colebrooke's und Nârâyaṇa's.

C.

D.

E.

I.

J.

K.

N.

P.

R.

S.

T.

V.

W.

Alphabetisches Verzeichnis

der übersetzten Upanishad's.

(Die Zahlen verweisen auf die Seiten.)

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

